

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

XLIX
2010

BREPOLS

Published with the financial support of
“Encyclopédie bénédictine”

Sacris Erudiri is indexed or abstracted in (inter alia) the printed (and, where appropriate, electronic) bibliographies of *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, *L'Année Philologique*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, *Analecta Bollandiana*, *the International Medieval Bibliography* and *Medioevo latino*: *bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII*.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

© 2011 – BREPOLS  PUBLISHERS, Turnhout (Belgium)

Printed in Belgium
D/2011/0095/36
ISBN 978-2-503-53263-9
ISSN 0771-7776

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

sacris erudiri

A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

Founded by Dom Eligius Dekkers († 1998)

Editorial Board

R. Beyers G. Declercq M. Lamberigts J. Leemans
B. Meijns P. Van Deun G. Quicke W. Verbaal

Editorial Manager

L. Jocqué

Advisory Board

P. Allen P. Bourgain H. Brandenburg M. Cacouros G. Constable
(*Everton Park, Qld*) (*Paris*) (*Münster*) (*Paris*) (*Princeton*)

G. Di Maria F. Dolbeau U. Kindermann C.H. Kneepkens
(*Palermo*) (*Paris*) (*Köln*) (*Groningen*)

M. Lapidge E.A. Matter B. Neil P. Stotz J. Van Engen
(*Cambridge*) (*Philadelphia*) (*Brisbane, Qld*) (*Zürich*) (*Notre Dame*)

All correspondence should be addressed to the Editorial Manager:

Sint-Annaconvent
Begijnhof 39
B-2300 Turnhout (Belgium)

Tel.: +32 (14) 711054
Fax: +32 (14) 711059
E-mail: luc.jocque@brepols.net

Sacris erudiri publishes articles in all major European languages. Norms for publication are sent upon request. This journal does not publish any reviews. Publications offered for review are listed in the section *Opera ad redactionem transmissa*.

Subscriptions and back issues should be ordered directly from the publisher.

La crítica intelectual pagana al monacato primitivo*

por

Juan Antonio JIMÉNEZ SÁNCHEZ

(Barcelona)

Dentro del conflicto religioso que opuso el paganismo al cada vez más pujante cristianismo durante la Antigüedad Tardía, cabe destacar las críticas que las élites intelectuales paganas dirigieron al monacato, un movimiento que contribuyó de una manera decisiva a la difusión y consolidación de la fe de Cristo¹. No debemos interpretar estas críticas, sin embargo,

* Este estudio ha sido realizado dentro del programa Ramón y Cajal (Ref.: RYC-2007-01386). Asimismo, se enmarca en los proyectos de investigación HUM2007-61070 del Ministerio de Educación y Ciencia, y del GRAT de la Universidad de Barcelona, Grup de Recerca 2009SGR-1255 de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el Dr. Josep Vilella, y de Halma-Ipel, UMR 8164 del CNRS, Lille 3 MCC, dirigido por el Dr. Didier Devauchelle.

¹ La bibliografía relativa al monacato y al primitivo ascetismo cristiano es muy amplia. Podemos destacar, sin ánimos de ser exhaustivos, las siguientes obras: J. SAINT-MARTIN, *Augustin. L'ascetisme chrétien*, Paris, 1949²; W. H. C. FREND, « The monks and the survival of the East Roman Empire in the fifth century », *Past & Present*, 54 (1972), p. 3-24; H. CHADWICK, « The ascetic ideal in the History of the Church », en W. J. SHEILS (ed.), *Monks, hermits, and the ascetic tradition*, Oxford, 1985, p. 1-23; P. BROWN, *The body and society: Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York, 1988; R. TEJA, « Los orígenes del monacato (siglos IV-V) », *Codex Aquilarensis*, 1 (1988), p. 15-30; Id., « Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano », en M. J. HIDALGO (ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 1989, p. 81-96; Id., « Los orígenes del monacato y su consideración social », *Codex Aquilarensis*, 2 (1989), p. 11-31; J. M. BLÁZQUEZ, « El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y

bajo una óptica estrictamente religiosa, según la cual los paganos considerarían a los monjes como uno de los principales factores de la decadencia de la religión tradicional romana, sobre todo por su afán destructor de templos y de objetos sagrados². Existió otro motivo aún más profundo para la inquina que los intelectuales paganos sentían hacia los monjes. Estos vivían al margen de la ciudad e intentaban imponer un sistema de valores que iba en contra de todo lo que representaba la *polis*. En el pensamiento clásico, el enemigo de la *polis*, como concepto de vida ordenada y civilizada, era el bárbaro o incluso determinadas figuras mitológicas, tales como los centauros,

religiosa », en M. J. HIDALGO (ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, 1989, p. 97-121; J. C. O'NEILL, « The origins of monasticism », en R. WILLIAMS (ed.), *The making of orthodoxy: Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge, 1989, p. 270-287; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie: Le monachisme latin*, Paris, 1991-2008, 12 vols.; Chr. DELAPLACE, « Ermites et ascètes à la fin de l'Antiquité et leur fonction dans la société rurale. L'exemple de la Gaule », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 104, 2 (1992), p. 981-1024; D. BURTON-CHRISTIE, *The word in the desert: Scripture and the quest for holiness in early christian monasticism*, New York, 1993; S. ELM, *Virgins of God: The making of asceticism in late Antiquity*, Oxford, 1994; E. A. CLARK, *Reading renunciation: Asceticism and scripture in early Christianity*, Princeton, 1999; J. E. GOEHRING, *Ascetics, society, and the desert: Studies in early Egyptian monasticism*, Harrisburg, 1999; M. DUNN, *The emergence of monasticism: From the desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2000; V. L. WIMBUSH - R. VALANTASIS (ed.), *Asceticism*, Oxford, 2002; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Madrid, 1998²; M. MARCOS, « El monacato cristiano », en M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *Historia del cristianismo*, I: *El mundo antiguo*, Madrid, 2006³, p. 639-685.

² En consecuencia, disintimos de la siguiente afirmación de Gaston Boissier en relación a las críticas formuladas por Rutilio Namaciano: « Rutilius, derrière les moines, vise le christianisme; il le dit expressément, et tient à nous faire savoir que le monachisme lui semble un produit naturel de la secte 'qui abêtit les âmes' »; véase G. BOISSIER, *La fin du paganisme: études sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV^e siècle*, Paris, 1903⁴, p. 201. García M. Colombás también parece reducir la crítica de los intelectuales paganos, « amargados por el ocaso de sus dioses », a una cuestión religiosa; véase G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 343-344. Algo similar podría decirse respecto a Lellia Cracco Ruggini y Giancarlo Rinaldi, para quienes las críticas de los autores orientales — Juliano, Libanio, Eunapio y Paladas — estaban sobre todo motivadas por consideraciones de orden religioso, aunque también tuvieran gran importancia en ellas los aspectos políticos y sociales; véase n. 47.

los sátiros o los cíclopes, seres tan brutales como asociales³. Pero ahora el enemigo estaba en casa, era con frecuencia un ciudadano romano quien trataba de minar los fundamentos del sistema desde sus mismas entrañas, una acción que para un romano tradicionalista debía resultar intolerable y casi comparable a un acto de traición a la patria.

Desde este punto de vista, las críticas que los intelectuales paganos dirigieron al monacato primitivo, algunas de ellas auténticos ataques furibundos, se vuelven mucho más comprensibles. Se trata de un malestar que no fue exclusivo de los paganos. Como veremos en su momento, numerosos intelectuales cristianos, algunos de ellos incluso defensores de esta institución, denunciaron los excesos cometidos por determinados individuos vestidos con el hábito negro y a los que tacharon de falsos monjes. En el fondo, los intelectuales cristianos no opinaban que su fe en Cristo fuera incompatible con el modelo clásico de la *polis*. Por el contrario, deseaban la pervivencia de la *polis*, purificada de sus elementos más perniciosos – como los espectáculos públicos –, y por tanto no comparían los ideales de aquellos que anhelaban su destrucción⁴.

1. *La crítica intelectual pagana*

En la actualidad conservamos un *dossier* no demasiado amplio de autores que formularon críticas duras y directas al monacato primitivo, *dossier* compuesto por Juliano, Libanio, Eunapio, Paladas, Rutilio Namaciano y Zósimo. Que este corpus, el más completo disponible, sea pequeño no significa que

³ D. NOËL, « Centaures en société autour d'une jarre de vin », *Dialogues d'histoire ancienne*, 25 (1999), p. 55-82.

⁴ R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 19: « sus esquemas de valores [de la Iglesia] son los propios de la cultura helenístico-romana que ha integrado plenamente, oscureciendo sus raíces judaicas »; L. LUGARESI, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia, 2008, p. 11: « la chiesa, che pure non vuole affatto distruggere o abbandonare la città pagana, ma vuole conservarla in vita cristianizzandola, esclude però dal suo impegno di risignificazione dello spazio politico l'intero sistema degli spettacoli, che nell'organizzazione della vita urbana tardoantica gioca un ruolo assolutamente fondamentale ».

también fuera reducido el número de textos escritos en su día contra el monacato. No sabemos exactamente cuántos textos se redactaron contra los monjes entre los siglos iv y v, pero a partir del ambiente antimonástico que se respiraba en determinados medios – como se ve en algunos pasajes de Jerónimo y de Juan Crisóstomo que analizaremos en su momento – cabe colegir que seguramente serían más de los hoy conservados, aunque resulte imposible precisar la proporción de textos de este tipo que no han llegado hasta nuestro tiempo – un ejemplo seguramente sería la *Historia* de Eunapio –.

Los autores de los cuales conservamos críticas al monacato primitivo corresponden todos, salvo Rutilio Namaciano, a la mitad oriental del Imperio Romano. Por otro lado, su marco cronológico oscila entre la segunda mitad del siglo iv y la primera mitad del v; en esta ocasión la excepción es Zósimo, quien escribió su *Historia noua* entre el 498 y el 518 aproximadamente. En nuestra opinión, no debemos buscar la razón de este desequilibrio geográfico entre autores occidentales y orientales en una mayor presencia del elemento monástico en Oriente. El monacato también gozaba de mucha importancia en Occidente, y, aunque no tuviera el mismo peso que en Oriente, esto no justifica la mayor cantidad de críticas que observamos entre los autores griegos respecto a los latinos. Resulta más lógico pensar que fueron las actividades violentas de los monjes en la *pars Orientis* – mucho más frecuentes que en la *pars Occidentis* – las que motivaron como respuesta las críticas mencionadas⁵. No olvidemos que durante la Antigüedad existieron diversos tipos de monjes, variedad que también quedó reflejada en las denuncias paganas que veremos a continuación: en efecto, los pacíficos monjes descritos por Rutilio Namaciano, entregados a la vida contemplativa en sus islotes, difieren considerablemente de los descritos por Libanio y Eunapio, mucho más activos y violentos. Sin embargo, en cuestión de terminología, los intelectuales paganos no realiza-

⁵ H. A. DRAKE, «Lambs into lions: explaining early Christian intolerance», *Past & Present*, 153 (1996), p. 3-36, p. 31-32; M. MARCOS, «Monjes ociosos, vagabundos y violentos», en R. TEJA (ed.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos*, I: *De los orígenes al año 1000*, Aguilar de Campóo - Madrid, 1998, p. 57-75.

ron diferencias y los englobaron a todos bajo un mismo nombre – distinción que sí hicieron los intelectuales cristianos, quienes establecieron terminológicamente diferentes categorías monacales –.

Pasemos ahora a ver, en orden cronológico de autores, en qué consistieron tales críticas, para examinar a continuación cuánto puede haber de cierto en ellas y cuanto de exageración retórica.

a. Juliano

El emperador Juliano (332-363) nos ofrece una breve crítica al estilo de vida monacal en una de sus cartas (escrita en enero del año 363)⁶. En ella, el soberano recordaba, siguiendo las concepciones aristotélicas, que el hombre es un ser sociable y civilizado por naturaleza. Sin embargo, continuaba, existían muchos cristianos que, yendo en contra de tal naturaleza y empujados por su misantropía, abandonaban las ciudades para ir a buscar los desiertos. La culpa de este comportamiento la tenían, según Juliano, los demonios perversos a los que se habían entregado: este espíritu maligno – el Dios cristiano – al que se habían librado voluntariamente desertando del culto de los dioses ancestrales les obsesionaba tanto que imaginaban cargarse de cadenas y grilletes. Por tanto, como vemos, en este caso la principal acusación corresponde a la misantropía, el odio al género humano que llevaba a los monjes a abandonar las comunidades donde por naturaleza debían habitar hombres y mujeres, y les conducía a vivir en los lugares desiertos. Allí soportaban una existencia miserable obsesionados

⁶ Iulianus, *Ep.*, 89 b, 288 b, ed. BIDEZ, I, 2, p. 155-156: εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὰς ἐρημίας ἀντὶ τῶν πόλεων διώκουσιν, ὅντος ἀνθρώπου φύσει πολιτικοῦ ζώου καὶ ἡμέρου, δαίμοσιν ἐκδεδομένοι πονηροῖς, ὑφ' ὧν εἰς ταύτην ἄγονται τὴν μισανθρωπίαν. Ἦδη δὲ καὶ δεσμὰ καὶ κλοιοὺς ἐξεῦρον οἱ πολλοὶ τούτων· οὕτω πανταχόθεν αὐτοὺς ὁ κακὸς συνελάνθει δαίμων, ᾧ δεδώκασιν ἐκόντες ἑαυτούς, ἀποστάντες τῶν ἀϊδίων καὶ σωτήρων θεῶν· ἀλλ' ὑπὲρ μὲν τούτων ἀπόχρη τοσαῦτα εἰπεῖν. Véase: R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 13; G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo da parte dei pagani in area mediterranea (secoli IV e V)», en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Roma, 1994, p. 31-82, p. 34.

con Dios, miseria que el Apóstata interpretaba como una especie de castigo divino por haber abandonado el culto de los dioses tradicionales⁷. Esta misantropía, opuesta a la filantropía helénico-romana, suponía un rechazo de las responsabilidades sociales del hombre, lo que en consecuencia ya era motivo suficiente para que el intelectual pagano abominara del monaquismo⁸.

b. Libanio

Libanio (c. 314-c. 394), el célebre orador de Antioquía, se erige en la Historia como uno de los últimos grandes defensores del helenismo pagano. Su defensa de la religión tradicional romana le llevó a denunciar las violencias cometidas por los monjes contra los templos paganos⁹. Estos individuos se amparaban en la ley para excusar sus acciones y argüían que habían destruido los santuarios porque en ellos se estaban realizando sacrificios prohibidos por el emperador. Para combatir estos razonamientos demagógicos y exponer la gravedad de los hechos, Libanio escribió, seguramente en verano del 390,

⁷ Iulianus, *Ep.*, 90, ed. BIDEZ, I, 2, p. 175, constituye otra prueba de cómo Juliano interpretaba la debilidad provocada por la ascesis como un castigo divino. En esta carta, el monarca censura a un asceta, Diodoro de Tarso, de quien dice que su cuerpo debilitado por los ayunos era prueba, no de un régimen filosófico, sino de la justicia y los castigos enviados por los dioses (*propter quod iam diu est quod ab ipsis punitur diis. Iam enim per multos annos in periculum conuersus et in corruptionem thoracis incidens, ad summum peruenit supplicium. Omne eius corpus consumptum est. Nam malae eius conciderunt, rugae nero in altitudinem corporis descenderunt. Quod non est philosophicae conuersationis indicio, sicut uideri uult ab se deceptis, sed iustitiae pro certo deorumque poenae, qua percutitur competenti ratione, usque ad nouissimum uitae suae finem asperam et amaram uitam uiuens et faciem pallore confectam*). Véase G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 35.

⁸ L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo: Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo*, Pisa, 1972, p. 112.

⁹ Acerca del papel desempeñado por los monjes en las destrucciones de templos paganos, véase G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 64-81. Véase también: J. TORRES, «La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos», *Ilu, Anejos*, 18 (2007), p. 85-98; M. MARCOS, «Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua», *Bandue*, 11 (2008), p. 123-159.

su famoso discurso en defensa de los templos (*Pro templis*)¹⁰, dirigido a Teodosio I, aunque lo más probable es que jamás fuera pronunciado en su presencia.

En esta *oratio*, Libanio rebatía los argumentos de los monjes y afirmaba que en ningún momento se habían realizado sacrificios ilegales en los santuarios. Por tanto, añadía, los saqueos eran fruto de la rapiña de estos individuos, quienes se escudaban en falsos pretextos para cometer sus fechorías en busca de un botín fácil. Además, toda esta situación se veía agravada por la desidia de las autoridades religiosas cristianas – el obispo Flaviano de Antioquía – y civiles – aunque no lo menciona por su nombre, Libanio aludía al hasta hacía poco prefecto del pretorio Materno Cinegio –.

En este contexto, y en el corazón de este discurso tan plagado de ataques a las actividades de los monjes, es donde debemos situar la mordaz descripción que Libanio realizó del monacato primitivo. El orador calificaba lacónicamente a los monjes de «hombres que visten de negro» (μελανειμονοῦντες)¹¹ y los tildaba de glotones y bebedores; en efecto, decía de ellos que comían más que elefantes y que daban un gran trabajo a los que tenían que llevarles las copas por la gran cantidad de ellas que vaciaban. Además, añadía, ocultaban sus excesos con una palidez que se habían procurado de manera artificial¹². Algo más adelante en el mismo discurso,

¹⁰ Libanius, *Or.*, 30, ed. FOERSTER, III, p. 87-118. Acerca de esta obra, véase: R. VAN LOY, «Le *Pro Templis* de Libanius», *Byzantion*, 8 (1933), p. 7-39 y 389-404; P. PETIT, «Sur la date du *Pro templis* de Libanius», *Byzantion*, 21 (1951), p. 285-310; J. A. JIMÉNEZ, «Teodosio I, Libanio y la prohibición de los sacrificios», *Latomus*, 69 (2010), en prensa. Hallamos otra alusión a los estragos provocados por los monjes en Libanius, *Or.*, 2, 32, ed. FOERSTER, I, 1, p. 249: εἶπον, ὅτι τοῖς περὶ τὴν γῆν πονοῦσιν ἦν καὶ κιβώτια πάλοι καὶ ἐσθῆς καὶ στατῆρες καὶ μετὰ προικὸς οἱ γάμοι. νῦν δὲ διὰ πολλῶν μὲν ἐρήμων ἤξεις ἀγρῶν, οὓς τὸ πιέζεσθαι ταῖς εἰσπράξεσιν ἐκένωσε προστεθέντος ἑτέρου κακοῦ μεῖζονος, τῶν τὰ ἄντρα σφῶν αὐτῶν ἐμπεπληγόντων, τῶν μέχρι τῶν ἱματίων σωφρόνων. Véase G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 37.

¹¹ AV. CAMERON - A. CAMERON, «Christianity and tradition in the Histroiography of the Late Empire», *Classical Quarterly*, NS, 14, 2 (1964), p. 316-328, p. 318.

¹² Libanius, *Or.*, 30, 8, ed. FOERSTER, III, p. 91: οἱ δὲ μελανειμονοῦντες οὗτοι καὶ πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίωντες, πόνον δὲ παρέχοντες

Libanio insistía en que los monjes, que presumían de honrar a su Dios por medio del ayuno, vivían en la opulencia gracias a las desdichas ajenas¹³.

Nos enfrentamos aquí a diversos tópicos que veremos repetirse en otros autores, especialmente Eunapio, como la insistencia en sus ropajes negros – un atuendo fúnebre que debió de llamar la atención de estos autores¹⁴ – y su comportamiento hipócrita, al aparentar sobriedad y ascetismo y llevar en realidad, en opinión de estos escritores, una vida de excesos y disipación.

Más allá de esta enumeración de lugares comunes, Ramón Teja ha puesto el acento en un aspecto de las críticas de Libanio al que no se le ha prestado excesiva atención y que sin embargo goza de una gran importancia: la descripción que el orador realizó de los monjes con los rasgos característicos que el mundo antiguo atribuía a los bandidos¹⁵. El mundo grecor-

τῷ πλήθει τῶν ἐκπωμάτων τοῖς δι' ἁσμάτων αὐτοῖς παραπέμπουσι τὸ ποτόν, συγκρύπτοντες δὲ ταῦτα ὡχρότητι τῇ διὰ τέχνης αὐτοῖς πεπορισμένη μένοντος (...). Véase R. VAN LOY, «Le *Pro Templis*», p. 395; L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 115; A. PIGANOL, *L'Empire chrétien (325-395)*, Paris, 1972², p. 264; R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 15; G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 37-38.

¹³ Libanius, *Or.*, 30, 11, ed. FOERSTER, III, p. 93: οἱ δ' ἐκ τῶν ἐτέρων τρυφῶσι κακῶν οἱ τῷ πεινῇ, ὥς φασι, τὸν αὐτῶν θεραπεύοντες θεόν. Véase: P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1955, p. 196 y 199; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959, p. 237-239. Por su parte, D. H. RAYNOR, «Non-christian attitudes to monasticism», *Studia Patristica*, 18, 2 (1989), p. 267-273, p. 267-269, opina que, aunque una buena parte de estas críticas tenían una base real y estaban motivadas por determinadas actitudes violentas e ilegales de los monjes, otras muchas censuras de Libanio fueron creadas por el orador con un fin retórico claramente denigratorio. Según Raynor, Libanio seguramente sabía que muchas de sus acusaciones no eran ciertas, pero una audiencia con un nivel cultural bajo podía ser persuadida de manera fácil por tales argumentaciones.

¹⁴ Libanius, *Or.*, 30, 46, ed. FOERSTER, III, p. 113, donde el orador afirmaba que la única virtud de los monjes era vivir dentro de unos mantos como si estuvieran de luto (τῇ δ' ἀνάγκῃ πάνθ' ὑπηρετεῖν τοῖς ταῦτα ἐπιτάττουσιν, ὧν τῆς ἀρετῆς ἀπόδειξις τὸ ζῆν ἐν ἱματίοις πενθούντων καὶ μείζων γε αὐτῆς τὸ ἐν ἐκείνοις ὧν οἱ καὶ τῶν σάκκων ὑφάνται). Respecto a la crítica pagana a los hábitos negros de los monjes, véase G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 53-54.

romano no supo comprender en toda su complejidad el fenómeno del bandolerismo y del trasfondo social que lo originaba. Tan sólo lo contempló como el reverso de la legalidad, por lo que el bandido o bandolero fue visto únicamente como un mero ladrón y devino en un modelo más de «alteridad social». Mientras que la ciudad se constituía como el eje de la civilización, el bandido no se doblegaba ante el sistema de valores que imperaba en la urbe y escapaba más allá de ella, donde tan sólo prevalecían la ausencia de la ley y el peligro. En consecuencia, todos aquellos que desertaban de la ciudad para vivir en el desierto – entendido aquí no como la ausencia de la naturaleza, sino como la falta de la civilización – asumían la vida propia de los bandidos o incluso de los bárbaros. Y esto es precisamente lo que sucedió con los monjes. Para Libanio, éstos eran individuos en todo similares a los bandidos que durante mucho tiempo habían asolado los alrededores de Antioquía. La religión tan sólo era una excusa para apoderarse de un botín constituido por los bienes de los templos y las casas y pequeñas haciendas de los campesinos más humildes. Estas actuaciones, según el orador, no hacían sino conducir a la ruina de la agricultura, por lo que la guerra de los monjes no era contra los templos, sino contra el Estado¹⁶.

c. Eunapio

Sin duda alguna, los ataques más duros formulados contra los monjes provienen del sofista e historiador Eunapio de Sardes (347-c. 414). Su *Historia*, continuación de la de Dexipo, no se nos ha conservado, y la conocemos únicamente a través de los fragmentos transmitidos por autores posteriores. Mayor fortuna tuvieron sus *Vitae Sophistarum*. Su postura era tan hostil a los cristianos que, según Focio¹⁷, él mismo probablemente se vio obligado a publicar una segunda edición de su

¹⁵ R. TEJA, «Los monjes vistos por los paganos», *Codex Aquilarensis*, 8 (1993), p. 9-24, p. 15-21.

¹⁶ Éste es, en el fondo, el sentido general del discurso 30 de Libanio. Algunos pasajes representativos pueden leerse en Libanius, *Or.*, 30, 8-14, ed. FOERSTER, III, p. 91-95.

¹⁷ Photius, *Bibl.*, *cod.* 77, ed. HENRY, I, p. 158-160.

Historia en la que habría suprimido algunos de los pasajes más agresivos contra la fe y los seguidores de Cristo¹⁸. Los fragmentos conservados corresponden a esta segunda edición. Pese a la purga realizada, en esta nueva edición se deslizaron algunas invectivas anticristianas. En uno de estos pasajes, Eunapio explicaba que algunos bárbaros que habían penetrado en el Imperio habían observado que los romanos respetaban todo lo relacionado con el cristianismo; por tanto, para engañar a los romanos, pese a seguir todavía adorando en secreto a sus divinidades ancestrales, tenían con ellos a individuos vestidos como obispos y a otros disfrazados con los hábitos oscuros de los monjes. Eunapio añadía que tal imitación no era ni

¹⁸ Ciertos investigadores han considerado que la segunda edición (νέα ἔκδοσις) de la obra histórica de Eunapio no fue en realidad producida por el mismo Eunapio sino por un editor tardío en un momento en que podía resultar peligroso poner en circulación una obra que se oponía de manera manifiesta a la creencia religiosa oficial. Sin embargo, la opinión más generalizada en la actualidad sostiene que Eunapio fue el autor de ambas ediciones. A este respecto, véase: W. R. CHALMERS, «The NEA ΕΚΔΟΣΙΣ of Eunapius' Histories», *Classical Quarterly*, 3 (1953), p. 165-170; R. GOULET, «Sur la chronologie de la vie et des œuvres d'Eunape de Sardes», *Journal of Hellenic Studies*, 100 (1980), p. 60-72; R. C. BLOCKLEY, *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, I, Liverpool, 1981, p. 1-26; Th. M. BANDICH, «On Goulet's chronology of Eunapius' life and works», *Journal of Hellenic Studies*, 107 (1987), p. 164-167. Por su parte, K. S. SACKS, «The meaning of Eunapius' History», *History and Theory*, 25 (1986), p. 52-67, opina que cuando Eunapio procedió a realizar la segunda edición de su *Historia* su principal intención no fue suprimir los pasajes más anticristianos, sino añadir nuevos materiales extraídos de sus vidas de sofistas. Además, también sostiene que detrás de lo que generalmente han sido considerados ataques anticristianos a emperadores cristianos – idea propiciada por los comentarios de Focio – lo que hay en realidad es una intencionalidad moral: Eunapio intentaría extraer lecciones morales de la *Historia*, por lo que tendría una tendencia a estereotipar los comportamientos y a criticar la corrupción en el poder; de este modo, censuraría especialmente actitudes como la molicie, el amor por el lujo, la ambición desmedida o la crueldad. Algo parecido podría afirmarse respecto a los monjes: «caution must be used in analyzing pagan hostility towards monasticism: it may indicate more a reaction to the extreme asceticism antithetical to Greek ways than to Christian beliefs generally» (p. 55, n. 19). Evidentemente, también es posible que al mismo tiempo – como sostiene Focio – Eunapio aprovechara la segunda edición de su obra histórica para eliminar algunos de sus ataques más directos al cristianismo.

laboriosa ni difícil, pues cualquier hombre tan sólo tenía que vestir un largo ropaje negro para convertirse en un « criminal » y ser considerado como tal por el resto de la gente¹⁹. El sofista no especificó de qué bárbaros estaba hablando, aunque seguramente se trata de los godos que franquearon el Danubio y penetraron en los Balcanes en el 376²⁰. Esto supone un error de apreciación por parte de Eunapio, ya que, pese a que éste pensara que el cristianismo de estos bárbaros era fingido, sabemos que cuando los godos entraron en el Imperio ya habían adoptado como religión el cristianismo arriano y que llevaban a obispos y a monjes con ellos²¹. Evidentemente tal error no afecta para nada a la opinión que nuestro autor tenía acerca de los monjes: como podemos ver, juzgaba que, contrariamente a lo que afirma el refranero español, « el hábito sí hace al monje ».

¹⁹ Eunapius, *Fr.*, 48, 2, ed. BLOCKLEY, II, p. 76: ἦν δέ τι καὶ τῶν καλουμένων μοναχῶν παρ' αὐτοῖς γένος, κατὰ μίμησιν τῶν παρὰ τοῖς πολεμίοις ἐπιτετηδευμένον, οὐδὲν ἐχούσης τῆς μιμήσεως πραγματῶδες καὶ δύσκολον, ἀλλὰ ἐξήρκει φαιὰ ἱμάτια σύρουσι καὶ χιτῶνια πονηροῖς τε εἶναι καὶ πιστεῦσθαι. Véase G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 40.

²⁰ En este sentido, véase: E. GIBBON, *The decline and fall of the Roman Empire*, I, Chicago, 1952, p. 825, n. 15 (1ª ed. 1781); G. J. M. BARTELINK, « Eunape et le vocabulaire chrétien », *Vigiliae Christianae*, 23 (1969), p. 293-303, p. 297-298; R. C. BLOCKLEY, *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, II, Liverpool, 1983, p. 143, n. 112; Fr. PASCHOUD, *Zosime. Histoire nouvelle*, III, 1: *Livre V*, Paris, 1986, p. 180; R. W. MATHISEN, « Barbarian bishops and the Churches in *Barbaricis gentibus* during Late Antiquity », *Speculum*, 72 (1997), p. 664-697, p. 677; R. W. MATHISEN - H. S. SIVAN, « Forging a new identity: the Kingdom of Toulouse and the frontiers of Visigothic Aquitania (418-507) » en A. FERREIRO (ed.), *The Visigoths. Studies in culture and society*, Leiden, 1998, p. 1-62, p. 39. Por su parte, R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 14-15, opina que se trata de la invasión de Grecia por los godos de Alarico I en el 396. Por otro lado, Pierre Canivet mantiene una opinión del todo diferente de los autores mencionados: « il ne me semble qu'il faille voir là une allusion à l'invasion des Goths d'Alaric: le nom de barbare désigne (...) quiconque n'a pas la culture grecque »; véase P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1997, p. 73, n. 30.

²¹ R. W. MATHISEN, « Barbarian bishops », p. 677-681.

Los ataques al monacato más virulentos y más extensos que conservamos de Eunapio se hallan en sus *Vitae Sophistarum* (escritas c. 405)²². En esta ocasión, su crítica se enmarca en el contexto de la destrucción de los templos de Alejandría. Tal ambiente conflictivo sirvió a este autor de pretexto para lanzar una diatriba extremadamente cruda contra los monjes. Para Eunapio, éstos eran hombres sólo en su apariencia externa, puesto que llevaban una vida de cerdos y cometían sin reservas todo tipo de crímenes. Evidentemente, las injusticias a las que se refiere Eunapio son las agresiones perpetradas contra los santuarios y los objetos sagrados del paganismo. En efecto, el sofista aclara que los monjes consideraban piedad mostrar desprecio hacia los asuntos divinos – del paganismo, se entiende –. Nuestro autor alude nuevamente a los hábitos monacales para exclamar que en su tiempo cualquier individuo que vistiera una túnica negra y se comportara en público de una manera indigna – es decir, del modo antisocial en el que lo hacían los monjes – podía llegar a tener el poder de un tirano. Éstos, además, se dedicaban a recoger los huesos y cráneos de criminales condenados a muerte y los honraban como

²² Eunapius, *Vit. Soph.*, VI, 11, 6-9, ed. GIANGRANDE, p. 39-40: εἴτα ἐπεισῆγον τοῖς ἱεροῖς τόποις τοὺς καλουμένους μοναχοὺς, ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτοῖς συώδης, καὶ ἐς τὸ ἐμφανὲς ἔπασχόν τε καὶ ἐποίουσαν μυρία κακὰ καὶ ἄφραστα. ἀλλ' ὅμως τοῦτο μὲν εὐσεβὲς ἐδόκει, τὸ καταφρονεῖν τοῦ θεοῦ· τυραννικὴν γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν τότε πᾶς ἄνθρωπος μέλαιναν φορῶν ἐσθῆτα, καὶ δημοσίᾳ βουλόμενος ἀσχημονεῖν· εἰς τοσόνδε ἀρετῆς ἤλασε τὸ ἀνθρώπινον. ἀλλὰ περὶ τούτων μὲν καὶ ἐν τοῖς καθολικοῖς τῆς ἱστορίας συγγράμμασιν εἴρηται. τοὺς δὲ μοναχοὺς τούτους καὶ εἰς τὸν Κάνωβον καθίδρυσαν, ἀντὶ τῶν νοητῶν θεῶν εἰς ἀνδραπόδων θεραπείας, καὶ οὐδὲ χρηστῶν, καταδήσαντες τὸ ἀνθρώπινον. ὅστέα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἁμαρτήμασιν ἐαλωκότων συναλίζοντες, οὓς τὸ πολιτικὸν ἐκόλαζε δικαστήριον, θεοὺς τε ἀπεδείκνυσαν, καὶ προσεκαλινδοῦντο τοῖς ὁστοῖς καὶ κρεῖττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις. μάρτυρες γοῦν ἐκαλοῦντο καὶ διάκονοί τινες καὶ πρέσβεις τῶν αἰτήσεων παρὰ τῶν θεῶν, ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς, καὶ μάστιγι καταδεδαπανημένα, καὶ τὰς τῆς μοχθηρίας ὠτειλὰς ἐν τοῖς εἰδωλοῖς φέροντα· ἀλλ' ὅμως ἡ γῆ φέρει τούτους τοὺς θεοὺς. Véase: L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 113-114; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 13-14; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 39.

si fueran dioses, a la par que frecuentaban sus tumbas con la intención de ganar ellos mismos en santidad. Eunapio hace referencia aquí a los mártires, cuyos restos eran venerados por los cristianos; éstos edificaban sus iglesias sobre sepulcros martiriales, o en sus inmediaciones, con lo que las reuniones de los fieles tenían siempre lugar en un espacio consagrado asimismo a los muertos²³. Tal práctica podía resultar incomprensible para un pagano como Eunapio, para quien el contacto con los cadáveres no resultaba una actividad santificadora, sino, bien al contrario, contaminante. El sofista insiste en la ignominia que suponía que los ídolos de los cristianos fueran gente condenada a la esclavitud más vil y que había sufrido el castigo del látigo.

En otro pasaje de su obra biográfica, Eunapio llegó incluso a acusar directamente a los monjes de traición a la patria, al afirmar de ellos que habían abierto la entrada de Grecia a los bárbaros de Alarico, cuando en el 396 éstos invadieron la Hélade por el paso de las Termópilas²⁴. ¿A qué tipo de traición está haciendo aquí referencia Eunapio? Lo cierto es que las palabras del sofista son tan lacónicas que nos resulta imposible aventurar en qué consistió dicha traición.

d. Paladas

El gramático y poeta Paladas de Alejandría (c. 355-c. 430) nos ha dejado la crítica más breve, pero seguramente también la más aguda y mordaz, de cuantas recogemos en el presente

²³ Acerca del papel desempeñado por los monjes en la difusión del culto a las reliquias y a los mártires, véase G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 60-64.

²⁴ Eunapius, *Vit. Soph.*, VII, 3, 4-5, ed. GIANGRANDE, p. 46: ὁ [τε] Ἀλλάριχος ἔχων τοὺς βαρβάρους διὰ τῶν Πυλῶν παρῆλθεν, ὥσπερ διὰ σταδίου καὶ ἵπποκρότου πεδίου τρέχων· τοιαύτας αὐτῷ τὰς πύλας ἀπέδειξε τῆς Ἑλλάδος ἥ τε τῶν τὰ φαῖα ἱμάτια ἐχόντων ἀκωλύτως προσπαρεισελθόντων ἀσέβεια, καὶ ὁ τῶν ἱεροφαντικῶν θεσμῶν παραρραγεῖς νόμος καὶ σύνδεσμος. Véase: L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 116-117; ID., «Equal and less equal in the Roman World», *Classical Philology*, 82, 3 (1987), p. 187-205, p. 197; K. S. SACKS, «The meaning», p. 55-56; R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 14; G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 39-40.

trabajo. En un epigrama transmitido en la *Anthologia Palatina*, este poeta se preguntaba por qué los monjes recibían ese nombre si eran tan numerosos; formaban grupos de solitarios que engañaban a la soledad²⁵. La comicidad del epigrama reside en el juego de palabras que Paladas estableció en torno al término *μοναχός*, «monje», cuya etimología alude a la vida solitaria de estos individuos – el adjetivo *μόνος* significa «solitario», «aislado» o «apartado» –. De ahí la ironía de Paladas, cuando contraponía el sentido original de la palabra «monje», el vivir en soledad, a los monjes que ya en su tiempo aparecían frecuentemente en grupos.

e. Rutilio Namaciano

El aristócrata pagano²⁶ de origen galo Rutilio Namaciano (c. 370-?) escribió en forma poética, en el 418, el regreso desde Roma hasta su tierra que había efectuado el año antes. Este poema cuenta con dos pasajes que nos resultan especialmente

²⁵ *Anth. Pal.*, XI, 384, ed. AUBRETON, X, p. 209: εἰ μοναχοί, τί τοσοῖδε; Τοσοῖδε δέ, πῶς πάλι μοῦνοι; Ὡς πληθὺς μοναχῶν ψευσαμένη μονάδα. Véase: A. CAMERON, «Palladas and the Nikai», *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964), p. 54-62, p. 60, n. 42; ID., «Palladas and Christian polemic», *Journal of Roman Studies*, 55 (1965), p. 17-30, p. 29; L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 113; R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 16; ID., «Los monjes vistos», p. 13; G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 41.

²⁶ El paganismo de Rutilio Namaciano fue puesto en duda en 1911 por Heinrich Schenkl, quien opinaba que las del poeta eran críticas estereotipadas que también hallamos en otros cristianos, y que por tanto Rutilio podría haber sido un cristiano meramente nominal, como también lo habría sido probablemente Ausonio; véase H. SCHENKL, «Ein spätrömischer Dichter und sein Glaubensbekenntnis», *Rheinisches Museum*, 66 (1911), p. 393-416. La argumentación de Schenkl resulta poco convincente. En efecto, el tono satírico e hiriente de Rutilio, que delata incluso cólera contenida, nada tiene que ver con el que hallamos en los autores cristianos. En muchas ocasiones, el fondo de tales denuncias puede ser el mismo, pero el modo de plantear las críticas distó mucho en autores paganos y cristianos, como bien observó Pierre de Labriolle; véase P. DE LABRIOLLE, «Rutilius Claudius Namatianus et les moines», *Revue des études latines*, 6 (1928), p. 30-41; ID., *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au IV^e siècle*, Paris, 1934, p. 470-478. Acerca de Rutilio Namaciano como autor anticristiano, véase St. RATTI, «Rutilius Namatianus, Aelius Aristide et les chrétiens», *Antiquité tardive*, 14 (2006), p. 235-244.

interesantes. Su paso frente a la isla de Capraria, donde vivían numerosos monjes, sirvió a Rutilio para lanzar su primera diatriba contra estos individuos²⁷. Los presentó como seres asociales, que deseaban vivir solos, sin testigos, y que huían de la luz – llegó a denominarlos « lucífugos » – . El poeta señalaba además que el monacato era de origen extranjero: su propio nombre ya delataba su procedencia griega; esto, para un romano nacionalista como él, ya debía ser motivo suficiente de sospecha de que se trataba de algo malo. Como veremos más adelante, Jerónimo nos confirma que en Roma la gente insultaba a los monjes llamándolos « griegos ». Curiosamente, lo que molestaba a los autores orientales, como Libanio, era su espíritu marcadamente antiheleno contrario a la *paideia* griega.

Por otro lado, Rutilio insistía en que se trataba de personas que se hacían voluntariamente desgraciadas, ya que, según él, tenían miedo del porvenir: temían los dones de la Fortuna así como sus daños. El poeta no comprendía cómo alguien podía hacerse libremente miserable por miedo de llegar a serlo. Rutilio consideraba que los monjes eran víctimas de la « melancolía » – μελαγχολία, del griego μέλαινα (« negra ») y χόλος (« bilis ») –. Recordemos que la bilis negra era uno de los cuatro tipos de humores de la medicina hipocrática – junto con la bilis amarilla, la flema y la sangre –; su exceso provocaba, según se creía en la Antigüedad, abatimiento, apatía y tristeza, por lo que los melancólicos odiaban todo cuanto les rodeaba, se volvían misántropos y parecían siempre apesadumbrados y llenos de miedo²⁸. Rutilio, pues, señalaba un exceso de bilis

²⁷ Rutilius Nam., *De red. suo*, I, 439-452, ed. WOLFF, p. 22-23: *processu pelagi iam se Capraria tollit; | squalet lucifugis insula plena uiris. | Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt, | quod soli nullo uiuere teste uolunt. | Munera fortunae metuunt, dum damna uerentur. | Quisquam sponte miser, ne miser esse queat? | Quaenam peruersi rabies tam stulta cerebri, | dum mala formides, nec bona posse pati? | Sine suas repetunt factorum ergastula poenas, | tristia seu nigro uiscera felle tument. | Sic nimiae bilis morbum assignauit Homerus | Bellerophonteis sollicitudinibus; | nam iuueni offenso saeui post tela doloris | dicitur humanum displicuisse genus.*

²⁸ P. LAÍN ENTRALGO, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1970, p. 161 y 287; H. TELLENBACH, *Melancolía. Visión histórica del problema, endogeneidad, tipología, patogenia, clínica*, Madrid, 1976, p. 25-28 (trad. A. Guera Miralles: *Melancholie*, Berlin, 1974²); J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981, p. 122-137 y 259-

negra como la causa del comportamiento antisocial de los monjes. Igualmente, consideraba que éste debía ser el mal de Belerofonte, personaje mitológico símbolo del misántropo solitario por excelencia (*Il.*, VI, 200-202)²⁹.

A su paso frente a la isla de Gorgona, Rutilio rememoró el escandaloso caso de un joven aristócrata romano, no inferior a sus ancestros de más alto rango ni en fortuna ni en matrimonio, que lo había abandonado todo para ir a «enterrarse vivo» en ese roquedal³⁰. El poeta opinaba que habían sido las mismas Furias quienes lo habían empujado a renunciar a los hombres y a la tierra y a vivir como un exiliado. Según Rutilio, el joven, al que calificaba de infeliz, creía que lo celeste se nutría de la suciedad, y denunciaba que se oprimía a sí mismo con daños más crueles que los que le inflingirían los mismos dioses. Rutilio terminaba su diatriba diciendo que el cristianismo era una secta peor que los venenos de Circe; éstos transformaban los cuerpos de los hombres en cerdos, mientras que el cristianismo hacía lo propio con sus almas³¹.

264; H. E. SIGERIST, *A history of Medicine*, II, New York - Oxford, 1987², p. 324; S. W. JACKSON, *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*, Madrid, 1989, p. 16-22 y 37-50 (trad. C. Vázquez de Parga: *Melancholia and depression: from Hippocratic times to modern times*, New Haven - London, 1986); V. J. DOMÍNGUEZ GARCÍA, «Sobre la ‘melancolía’ en Hipócrates», *Psicothema*, 3, 1 (1991), p. 259-267; S. GONZÁLEZ ESCUDERO, «La regulación del temperamento según Aristóteles», *Psicothema*, 3, 1 (1991), p. 245-258; R. W. SHARPLES, *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence*, V: *Commentary: Sources on biology (Human physiology, living creatures, botany. Texts 328-435)*, Leiden, 1995, p. 5.

²⁹ Recordemos que Ausonio reprochó a su amigo Paulino comportarse como Belerofonte, cuando su conversión al cristianismo le hizo abandonar su Aquitania natal y vivir como un asceta en Hispania; Ausonius, *Ep.*, 21, 70-72, ed. GREEN, p. 252. Véase: Y.-M. DUVAL, «Bellérophon et les ascètes chrétiens. *Melancholia* ou *otium*?», *Caesarodunum*, 2 (1968), p. 183-190.

³⁰ Rutilius Nam., *De red. suo*, I, 517-526, ed. WOLFF, p. 25-26: *assurgit ponti medio circumflua Gorgon | inter Pisanum Cyrnaicumque latus. | Adversus scopulus, damni monumenta recentis: | perditus hic uiuo funere cuius erat. | Noster enim nuper iuuenis maioribus amplis, | nec censu inferior coniugione minor, | impulsus Furiis homines terrasque reliquit | et turpem latebram credulus exul agit. | Infelix putat illuio caelestia pasci | seque premit laesis saeuior ipse deis. | Num, rogo, deterior Circaeis secta uenenis? | Tunc mutubantur corpora, nunc animi.*

³¹ A. BEUGNOT, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, II, Paris, 1835, p. 183-186; S. DILL, *Roman society in the last century of the Western Empire*,

Observamos, pues, que Rutilio Namaciano no describió a los monjes como individuos violentos y tumultuosos. Su opinión difiere diametralmente de la de los autores orientales que acabamos de ver. Los monjes que hallamos en el *De reditu suo* son apáticos y melancólicos y se retiran del mundo para vivir en soledad, hasta el extremo de que Rutilio llegará a decir que huyen de la luz – todo lo contrario de los « gregarios » monjes de Paladas –. Frente a los hipócritas monjes glotones y bebedores de Libanio y de Eunapio, vemos aquí a gentes desgraciadas que viven en la inmundicia y que se hacen voluntariamente infelices.

Lo peor, sin duda, era que este tipo de vida tan anticívico pudiera atraer a una parte de la aristocracia romana³². Esto supondría minar a la « parte mejor del género humano »³³. Un buen ejemplo lo tenemos en la conversión de Paulino de Nola y en la carta que Ambrosio de Milán dirigió al obispo Sabino cuando conoció el evento: se felicitaba de ello, pero advertía que Paulino tendría que soportar duras críticas por parte de los colegas del orden senatorial que no entenderían su gesto³⁴,

London, 1910², p. 47-48; L. GOUGAUD, « Les critiques formulées contre les premiers moines d'Occident », *Revue Mabillon*, 24 (1934), p. 145-163, p. 155-159; L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 123-124; G. D. GORDINI, « L'opposizione al monachesimo a Roma nel IV secolo », *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il Cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, Roma, 1983, p. 19-35, p. 23; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 16-17.

³² L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 119-121. Acerca del decisivo papel que la aristocracia de Occidente desempeñó en la formación de un monaquismo latino, véase J. FONTAINE, « L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV^{ème} et V^{ème} siècles », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 15 (1979), p. 28-53. En cuanto al papel específico de las mujeres de la aristocracia en la vida monástica, véase P. LAURENCE, « Les moniales de l'aristocratie: grandeur et humilité », *Vigiliae Christianae*, 51 (1997), p. 140-157.

³³ Así definió Símaco a la clase senatorial romana; véase Symmachus, *Ep.*, I, 52, *MGH aa*, 6, 1, p. 26.

³⁴ Ambrosius, *Ep.*, 27, 3, *CSEL*, 82, 1, p. 181 (= *Ep.*, 58, *PL*, 16, col. 1178-1179): *haec ubi audierint procures uiri, quae loquentur? Ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiaris nobilis successionem: ferri hoc no posse*. Véase: G. BOISSIER, « Les saints français. Saint Paulin de Nole », *Revue des deux mondes*, 28 (1878), p. 45-83, p. 59; ID., *La fin du paganisme*, II, p. 65; S. PRETE, *Paolino di Nola e l'umanesimo cris-*

como fue, en efecto, el caso de Ausonio. Otro ejemplo conocido es Pamaquio, un noble romano que, tras quedarse viudo, abrazó el ascetismo cristiano y no temía mezclarse con sus colegas paganos del Senado revestido con su oscuro hábito monacal³⁵.

f. Zósimo

El abogado pagano Zósimo es el autor más tardío que conservamos en este *dossier*. Redactó su *Historia noua* en algún momento entre el 498 y el 518. La semblanza que nos ha dejado de los monjes es breve y concisa, y no tan agresiva como cabría esperar de este escritor³⁶. Este autor describía a los monjes como individuos improductivos para el Estado, pues no servirían para la guerra ni para ningún otro tipo de oficio³⁷. Y lo

tiano. Saggio sopra il suo epistolario, Bologna, 1964, p. 56-68; J. T. LIENHARD, *Paulinus of Nola and early western monasticism*, Köln - Bonn, 1977, p. 116-117; D. E. TROUT, *Paulinus of Nola. Life, letters, and poems*, Berkeley - Los Angeles - London, 1999, p. 3-4, 94 y 274. Acerca de Paulino de Nola, véase PCBE, II, 2, p. 1630-1654, *Meropius Pontius Paulinus* 1.

³⁵ Hieronymus, *Ep.*, 66, 6, CSEL, 54, p. 654. Acerca de Pamaquio, véase PCBE, II, 2, p. 1576-1581, *Pammachius*.

³⁶ Zosimus, *Hist. nou.*, V, 23, 4, ed. PASCHOUD, III, 1, p. 35: οὗτοι δὲ γάρμοις τοῖς κατὰ νόμον ἀπαγορεύουσι, συστήματα δὲ πολυάνθρωπα κατὰ πόλεις καὶ κώμας πληροῦσιν ἀνθρώπων ἀγάμων, οὔτε πρὸς πόλεμον οὔτε πρὸς ἄλλην τινὰ χρεῖαν ἀναγκαίων τῇ πολιτείᾳ, πλὴν ὅτι προϊόντες ὁδῶ μέχρι τοῦ νῦν ἐξ ἐκείνου τὸ πολὺ μέρος τῆς γῆς ὥκειώσαντο, προφάσει τοῦ μεταδιδόναι πάντων πτωχοῖς πάντας ὡς εἰπεῖν πτωχοὺς καταστήσαντες. Véase: W. GOFFART, «Zosimus, the first historian of Rome's fall», *The American Historical Review*, 76 (1971), p. 412-441; A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, p. 420; R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 15-16; ID., «Los monjes vistos», p. 23; G. RINALDI, «Obiezione al monachesimo», p. 41.

³⁷ Evidentemente, la idea de que los monjes eran individuos improductivos no debía ser exclusiva de Zósimo, dado que algunas actuaciones de determinados emperadores podrían interpretarse también desde esa óptica. Tal sería el caso de Valente, quien, según Jerónimo, promulgó una ley para que los monjes fueran enrolados en el ejército y que aquellos que se negaran fueran fustigados; véase Hieronymus, *Chron.*, s.a. 375, GCS, 47, p. 248 (cf. *Cod. Theod.*, XII, 1, 63, ed. MOMMSEN, p. 678). Véase: A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, p. 181; G. D. GORDINI, «L'opposizione», p. 25; N. LENSKE, «Valens and the monks: Cudgeling and conscription as a means of social control», *Dumbarton Oaks Papers*, 58 (2004), p. 93-117.

que resultaba todavía peor: los monjes se mantenían célibes de manera voluntaria, con lo que no procreaban nuevos ciudadanos para el Imperio. Recordemos que en la mentalidad antigua, el « buen romano » era el que proporcionaba sangre nueva al Estado. Ésta es la razón de la promulgación de las leyes de Augusto destinadas a proteger y fomentar el matrimonio, las cuales supusieron un duro golpe para los solteros³⁸. Constantino I abolió, en el 320, estas leyes contra el celibato, lo cual redundó en beneficio de los religiosos cristianos³⁹. La mentalidad tradicional romana, pues, no dejaba espacio para aquellos que renunciaban de manera voluntaria a proveer de savia nueva al Estado, pues se trataba de un acto que casi podría considerar de traición a la patria.

Pese a tal celibato, añadía Zósimo, los monjes habían prosperado en gran número y habían progresado hasta el punto de apropiarse de la mayor parte de la tierra. Con esta observación hiperbólica, nuestro autor está haciendo referencia a las vastas posesiones territoriales que ya en su época tenían algunas comunidades monásticas. Zósimo terminaba así diciendo que, con la excusa de compartirlo todo con los pobres, los monjes habían reducido a todo el mundo a la pobreza; en otras palabras, que habían vuelto pobres a los ricos, pero no ricos a los pobres⁴⁰.

³⁸ Acerca de las leyes matrimoniales de Augusto y de las restricciones que éstas imponían, ver: M. FALCÃO, *Las prohibiciones matrimoniales de carácter social en el Imperio Romano*, Pamplona, 1973, p. 10-23; S. TREGGIARI, *Roman marriage: iusti coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, 1991, p. 49-50 y 60-66.

³⁹ *Cod. Theod.*, VIII, 16, 1, ed. MOMMSEN, p. 418-419; Eusebius, *Vit. Const.*, IV, 26, 2-4, GCS, 7/1, p. 129. Véase J. EVANS GRUBBS, *Law and family in Late Antiquity. The emperor Constantine's marriage legislation*, Oxford, 1995, p. 118-139 y 318.

⁴⁰ L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 117-118; Fr. PASCHOUD, *Zosime*, III, p. 179-181; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 43-46.

2. *Los nuevos enemigos de la polis*

Resulta sorprendente que los autores mencionados criticaran de una manera tan abierta al monacato, sobre todo cuando, desde el año 380, el catolicismo se había convertido en la religión oficial del Estado. Podría considerarse que ésta era, tal vez, la principal razón de dichas invectivas: dado que estos autores no podían atacar directamente al cristianismo a causa de los riesgos que ello implicaría, censuraban sin reservas una de sus manifestaciones más visibles, el monaquismo. Sin embargo, la realidad es mucho más compleja. En efecto, esta crítica hunde sus raíces en causas considerablemente más profundas. En el fondo, las encendidas diatribas de los intelectuales paganos nos indican que lo que se reprochaba a los monjes no era de una manera especial sus tendencias religiosas, sino su carácter antisocial y subversivo. Los paganos, por regla general, permanecieron en esta época mudos o discretos respecto a los cristianos, como podemos ver, por ejemplo, en los escritos de Amiano Marcelino o de Símaco.

De hecho, tan sólo en Libanio y en Eunapio hallamos denuncias formuladas desde una óptica religiosa, aunque tal crítica religiosa no sea ni exclusiva ni mayoritaria en estos dos autores. En este sentido, acusaron a los monjes de atacar y destruir templos y objetos sagrados, y que considerasen tales sacrilegios como actos de piedad. Sin embargo, abundan más las críticas concernientes a su hipocresía – los monjes eran glotones y bebedores que se procuraban una palidez artificial y que se escudaban en un hábito negro para cometer cuantas fechorías desearan –. Tal vez la acusación más repetida sea la que se refiere a su misantropía⁴¹. Para la mayor parte de los autores mencionados, los monjes eran poco menos que «enemigos del género humano», una acusación que ya recogió Tácito para los primeros cristianos⁴².

Por otro lado, las críticas que hemos visto gozan todas, en principio, de un carácter muy general y no parecen haber sido

⁴¹ G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 51-52.

⁴² Tacitus, *Ann.*, XV, 44, 4, ed. WUILLEUMIER, IV, p. 171: *odio humani generis conuicti sunt*.

motivadas por circunstancias concretas. Tal vez la única crítica más precisa, la destrucción de templos, se halle en Libanio, pero ni siquiera aquí se trata de un ataque específico a un templo, sino que el orador aborda la « impiedad » de los monjes en general. En realidad, insistimos, lo que más se reprochaba a los monjes era su carácter asocial y que se mostraran en contra de todo lo que tradicionalmente suponía la *polis*.

¿ Estaban, por tanto, justificadas las críticas a los monjes? Desde el punto de vista de un intelectual pagano de los siglos iv y v evidentemente sí lo estaban. La imagen del monje destructor de templos no corresponde sólo a un mito pagano, dado que incluso para muchos cristianos tal actividad destructora resultaba un mérito, como se desprende de numerosos relatos hagiográficos e historias eclesiásticas⁴³. Asimismo los monjes hacían gala de su celibato, el mismo que les reprochó Zósimo, o de la vida retirada que les recriminó Rutilio Namaciano. Su frecuente incursión en las ciudades para intervenir en todo tipo de asuntos, incluso en ocasiones de una manera turbulenta – incursión en principio incompatible con su ideal

⁴³ Los ejemplos de religiosos – monjes y obispos – destructores de templos son numerosos. Baste recordar a Marcelo, obispo de Apamea (Siria), quien en el 386/388 destruyó el templo de Júpiter de esa ciudad gracias a la ayuda que le proporcionó el gobernador (Theodoretus, *Hist. eccl.*, V, 21, 5-15, *GCS NF*, 5, p. 318-320). Poco después, un grupo de soldados y gladiadores bajo sus órdenes atacó el templo de Aulón, no lejos de Apamea, aunque ésta sería la última incursión antipagana de Marcelo, ya que fue alcanzado por la multitud encolerizada y quemado vivo (Sozomenus, *Hist. eccl.*, VII, 15, 13-15, *GCS*, 50, p. 322). No mucho después, en el 391, Teófilo, obispo de Alejandría, destruyó el *Serapeion* de esa ciudad, gracias a la ayuda prestada por Evagrio, prefecto augustal, y Romano, conde de Egipto (Socrates, *Hist. eccl.*, V, 16, *GCS NF*, 1, p. 289-290; Sozomenus, *Hist. eccl.*, VII, 15, 2-10, *GCS*, 50, p. 319-321). Éstos y otros ejemplos de destrucciones similares pueden verse en: R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven - London, 1984, p. 97-101; C. BUENACASA « La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423) », *Polis*, 9 (1997), p. 25-50, p. 41-42; ID., « La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395) », *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, Roma, 1997 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 58), p. 121-139, p. 134-135; J. R. AJA, *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (S. iv)*, Santander, 1998, p. 26-27 y 145-146.

de vida retirada –, también está en consonancia con la ácida crítica de Paladas. Por tanto, no nos hallamos frente a meros *topoi* literarios, sino ante una crítica bien fundamentada.

La imagen que los intelectuales paganos tenían de los monjes primitivos, tal como se desprende de sus imputaciones, resulta fácil de ver: los monjes no procreaban ciudadanos y no servían para la guerra ni para nada útil al Estado – no olvidemos que los religiosos no participaban en las curias municipales, lo que para estos autores suponía desertar de sus deberes cívicos (una acusación implícita en el testimonio de Zósimo) –; para colmo no sólo no colaboraban en la vida cívica sino que además se oponían a todos los valores representativos de la *polis*⁴⁴. Como bien señaló André Piganiol, « le moine errant fait penser au cynique, l'homme à la besace, insurgé contre le société. Il s'agit d'une protestation des individus écrasés par des institutions inhumaines; ceux qui prennent le désert sont des réfractaires sociaux »⁴⁵. El monje devenía un apátrida – o, si se nos permite el neologismo, un « apoliada » – por su propia voluntad⁴⁶. Entonces, ¿ qué opinión podía merecer para un intelectual pagano un individuo frecuentemente de baja extracción social – salvo los casos de monaquismo aristocrático que hallamos en Occidente –, con escaso nivel cultural y que despreciaba tanto la cultura de raíz clásica como la vida ciudadana y la religión de los ancestros, que deseaba la destrucción del *mos maiorum* y que vivía como un antisocial?

Lellia Cracco Ruggini realiza algunas precisiones respecto a los testimonios estudiados. Según esta autora, los intelectuales helenos de finales del siglo iv (Juliano, Libanio, Eunapio o Paladas) no se preocuparon del aspecto político y social del

⁴⁴ R. TEJA, « Monacato e historia social », p. 84; ID., « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 11-12; ID., « Los monjes vistos », p. 12; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 46-51.

⁴⁵ A. PIGANOL, *L'Empire chrétien*, p. 415.

⁴⁶ P. PETIT, *Libanius et la vie municipale*, p. 196; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne*, p. 239; P. CANIVET, *Le monachisme syrien*, p. 73: « (...) ils ont renoncé à ces dons des dieux et de la tradition que sont la cité et la culture pour se vouer à une religion d'esclaves. Apoliades et ignorants professionnels, (...) ils vivent au détriment de la société qu'ils méprisent (...) ».

problema monástico, sino que se centraron sobre todo en los aspectos religiosos y culturales. Por el contrario, Rutilio Namaciano, en la *pars Occidentis*, y especialmente Zósimo, en la *pars Orientis*, pero a una distancia de aproximadamente un siglo de sus predecesores, se expresaron en términos más políticos y juzgaron de manera negativa a los monjes a partir de su función en la sociedad y en la vida urbana⁴⁷. Estamos de acuerdo con esta autora en que la crítica de los intelectuales paganos no fue tanto anticristiana cuanto antimonástica. El mismo Eunapio describió con admiración al sofista cristiano Proeresio, cuyo cristianismo era muy diferente del fanatismo de los monjes orientales, lo cual lo hacía aceptable para los intelectuales paganos⁴⁸. Pero no creemos, como estamos tratando de demostrar en estas páginas, que las acusaciones de Juliano, Libanio, Eunapio y Paladas se debieran únicamente a motivaciones religiosas y culturales. Juliano, por ejemplo, insistió en la misantropía de los monjes, es decir, en su rechazo de la vida cívica y de los valores ciudadanos, lo cual implica motivaciones también sociales. Sin duda, como ya hemos visto, lo peor que podía suceder a estos intelectuales era contemplar cómo un género de vida tan anticívico podía llegar a cautivar a la aristocracia romana, un temor magníficamente expresado en los versos de Rutilio Namaciano. Las consecuencias de tales conversiones resultaban obvias: «paura che le magistrature andassero deserte, che antiche famiglie si estinguessero, che grandi patrimoni si dissolvessero»⁴⁹.

Resulta del todo lógica la existencia de este resquemor. El *modus vivendi* de los monjes se oponía a cuanto representaba la *arete* clásica, esa excelencia o perfección que se mostraba como la virtud máxima del alma. Irónicamente Libanio afirmaba que la única *arete* de los monjes consistía en vestir unos mantos negros como si estuvieran de luto⁵⁰. Asimismo, la forma de vida monacal también era contraria a la *virtus*, la cualidad moral romana que implicaba la subordinación de la persona a

⁴⁷ L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 117-119 y 123-124. En este mismo sentido, véase G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 60.

⁴⁸ L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia*, p. 114-115.

⁴⁹ G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 51.

⁵⁰ Libanius, *Or.*, 30, 46, ed. FOERSTER, III, p. 113.

la ciudadanía⁵¹. Todo esto representaba un peligro para la preservación del *mos maiorum* y la conservación de numerosos valores tradicionales, como la *paideia*⁵². De ahí que los intelectuales paganos describieran a los monjes como si estuvieran poseídos por una *hybris* que les llevaba a autodestruirse y a acabar con todo cuanto les rodeaba. Este desprecio hacia todo lo ajeno que representaba la *hybris*, y que iba unido a una falta de control sobre los propios impulsos, a menudo dominados por violentas pasiones como la furia o el orgullo y que con frecuencia provocaba un merecido castigo de los dioses, corresponde exactamente a la imagen que Juliano nos ofrece de los monjes.

En el fondo, lo que subyace en las críticas de los intelectuales paganos es el miedo al «otro». Los monjes, pese a ser en muchos casos ciudadanos romanos, se autoexcluían de la sociedad y se situaban en el mismo plano que los bárbaros y otros elementos que suponían una grave amenaza para el Imperio. Relegados los sátiros, los centauros y otros seres mitológicos – arquetipos del salvaje y representación mental del «otro» – al terreno de la leyenda, la figura del monje se erigió como la nueva encarnación de la otredad. Incluso su aspecto descuidado se constituyó como la antítesis del romano⁵³. En su rechazo de los valores urbanos, los anacoretas y otros ascetas se desentendieron de la higiene y abandonaron su

⁵¹ P. GRIMAL, *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*, Barcelona, 2007, p. 87 (trad. J. de C. Serra: *La civilisation romaine*, Paris, 1968).

⁵² A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne*, p. 239-240; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 303-305.

⁵³ Recordemos la importancia que para Cicerón tenía la higiene. Este autor insistía en que el buen romano debía evitar todo aspecto tosco e incivil, y que lo mismo debía hacerse respecto a los vestidos (Cicero, *De off.*, I, 36, 130, ed. TESTARD, I, p. 172-173). Siglos más tarde, Jerónimo, uno de los grandes defensores del monaquismo, expresaría una idea totalmente contraria al ideal ciceroniano al afirmar que quien se había lavado una vez en Cristo – en referencia al bautismo – no tenía necesidad de un segundo baño (Hieronymus, *Ep.*, 14, 10, CSEL, 54, p. 60: *qui in Christo semel lotus est, non illi necesse est iterum lauare*). Con todo, en su célebre epístola a Eustoquia, el Estridonense recomendaba a la asceta que no destacase especialmente ni por la apariencia de un ayuno exagerado ni por un vestido demasiado sucio (Hieronymus, *Ep.*, 22, 27, CSEL, 54, p. 183: *cum ieiunas, laeta sit facies tua. Vestis nec satis munda nec sordida et nulla diuersitate notabilis, ne ad te obuia praetereuntium*

apariencia hasta tal extremo que los autores de vidas de eremitas – como Atanasio, Jerónimo o Paladio – frecuentemente nos los describieron sucios, con la piel apergaminada, cubiertos de largos cabellos desaliñados y tan sólo vestidos con rudas telas de saco o pieles sin curtir⁵⁴. Algunos monjes, como Paulino de Nola, también presumían de este alejamiento de la higiene tradicional⁵⁵. Estas descripciones se enmarcan en una corriente iconográfica que podríamos considerar como la precursora del *homo sylvestris* medieval, paradigma de la figura del « otro »⁵⁶.

Sin embargo, como ya hemos avanzado, esta necesidad psicológica del « otro » no implica que las acusaciones que hemos visto en estas páginas correspondan a meras fórmulas o *topoi* literarios. El monje que hallamos en Libanio, Eunapio o Rutilio Namaciano no es un simple arquetipo. Recordemos que el movimiento monástico se expandió con una gran celeridad por todo el territorio del Imperio Romano a lo largo del siglo iv, una rapidez que sin duda no dejó de sorprender a una buena parte de la población del momento, independientemente de su clase social, formación intelectual o creencia religiosa⁵⁷.

turba consistat et digito demonstreris). Véase G. RINALDI, « Obiezione al monachismo », p. 53.

⁵⁴ Algunos ejemplos significativos pueden verse en J. A. JIMÉNEZ, « En olor de santidad. La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño », *Polis*, 18 (2006), p. 151-161.

⁵⁵ Paulino alababa a los monjes que habían desdeñado su aspecto físico con el fin de cultivar su interior. Para conseguir este objetivo, los religiosos se empeñaban en degradarse hasta tal punto que su rostro, su ropa y su olor provocaban la náusea en aquéllos acostumbrados a la vida lujosa (Paulinus Nol., *Ep.*, 22, 2, *CSEL*, 29, p. 155).

⁵⁶ R. BARTRA, *El salvaje en el espejo*, Barcelona, 1996, p. 83-95: « nuevos salvajes atacaban a la *polis* antigua; en torno de las ciudades del oriente grecorromano surgían monasterios donde monjes-héroes, anacoretas y ermitaños desafiaban la vida ciudadana y proponían un nuevo modo de vida desde el yermo inculto » (p. 83); « en cierto sentido, no estaban equivocados los pensadores paganos que veían a los cristianos como unos hombres salvajes (...). Los anacoretas peludos del desierto eran un signo del peligro – de la *hybris* – que amenazaba a la civilización antigua » (p. 95).

⁵⁷ La cuestión del origen y expansión del monacato primitivo excede, sin duda, el propósito de este trabajo. La hipótesis tradicional defiende Egipto como su cuna, lugar desde donde se habría difundido al resto del Imperio Romano; el introductor de esta forma de vida en Occidente habría sido el obispo de Alejandría, Atanasio, cuando, camino del exilio, pasó por Roma

Este movimiento, tan contrario a la forma de vida cívica tradicional, despertó opiniones de todo tipo entre sus contemporáneos: hubo quien lo admiró sin reservas y hasta la exageración, y hubo también quien lo censuró y lo rechazó con desprecio⁵⁸. La continua defensa del monacato que tuvieron que realizar los Padres de la Iglesia no se explica sino es por su gran número de detractores, y no parece lógico pensar que todos ellos tuvieran que ser paganos. Sin duda alguna, entre los críticos también debía haber cristianos que no veían con buenos ojos este género de vida⁵⁹. Un buen ejemplo sería Juan Crisóstomo y su *Adversus oppugnatores uitae monasticae*, dirigido a paganos y a cristianos por igual y en el que hacía una defensa de la profesión monástica. En este tratado, el Crisóstomo recordaba las persecuciones llevadas a cabo por Valente – un emperador cristiano, pese a ser arriano – contra los monjes, y las reacciones de muchos cristianos ante tales persecuciones: uno de ellos afirmaba que acabaría renunciando a su fe y sacrificando a los ídolos a causa de la repulsión que le producía ver a gente de condición ilustre abrazando la vida de los solitarios, y otros incluso llegaban a presumir de haber denunciado a los monjes ante las autoridades y de haberlos maltratado físicamente⁶⁰. En otros pasajes de esta misma obra, el predicador mencionaba el rechazo de los padres, paganos o cristianos, ante la idea de que sus hijos marcharan fuera de las ciudades para ser educados por los monjes⁶¹.

en el año 339. Una visión muy esquematizada de esta corriente de pensamiento puede leerse en L. GOUGAUD, «Les critiques», p. 145-148. García M. Colombás ha criticado con argumentos convincentes esta afirmación simplista y ha propuesto, sin negar el importante papel que Egipto desempeñó en la historia del monacato primitivo, que éste «tuvo un principio más o menos autóctono en cada país» (p. 40); acerca del origen y la expansión del primer monacato cristiano, véase G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 9-300.

⁵⁸ G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 342-351.

⁵⁹ D. H. RAYNOR, «Non-christian attitudes», p. 270-272; R. TEJA, «Los orígenes del monacato y su consideración social», p. 18-28; J. R. AJA, *Tumultus*, p. 152.

⁶⁰ Iohannes Chrys., *Adu. oppugn. uit. monast.*, 1, 2, PG, 47, col. 320-322.

⁶¹ Id., *Adu. oppugn. uit. monast.*, 2, 2 y 10; 3, 1, PG, 47, col. 333-334 y 348-349. En el mismo sentido puede verse Id., *Hom. in ep. ad Eph.*, 21, 1, PG, 62, col. 150. Véase: G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 348-349;

Durante mucho tiempo, el monacato fue muy impopular en la ciudad de Roma, donde el número de cristianos, sin que sea posible precisar, debía ser muy elevado. Jerónimo nos narra en algunas de sus cartas que la gente, cuando veía pasar un monje, lo calificaba de « impostor » y « griego »⁶², y que bastaba que cualquiera llevara una vida sobria en materia de bebida y diversiones para que fuera tachado de « triste » y de « monje », como si se tratara del peor de los insultos⁶³. En el año 384, se produjo en esta ciudad un suceso que desencadenó una oleada de verdadero sentimiento antimonástico. Blesila, joven viuda, hija de Paula y hermana de Eustoquia, que junto a éstas se había dedicado al estudio de las Escrituras y a la práctica del ascetismo bajo la dirección de Jerónimo, murió súbitamente. Durante los funerales, su madre, incapaz de reprimir su dolor, cayó desmayada. Entonces el pueblo comenzó a acusar a Jerónimo de haber extenuado a Blesila con los ayunos y los rigores de la ascesis hasta haberla conducido a la tumba. El propio Estridonense reproduce los comentarios hirientes de los romanos: *quousque genus detestabile monachorum non urbe pellitur, non lapidibus obruitur, non praecipitatur in fluctus?*⁶⁴

Salviano de Marsella atestigua que en África se daba la misma situación: si un monje entraba en Cartago y aparecía en público, recibía en seguida por parte de los cartagineses todo tipo de ultrajes y maldiciones, hasta tal extremo que cualquiera hubiera pensado que se perseguía a un monstruo y no a un hombre; y todo esto, según el presbítero marsellés, debido al odio que los africanos sentían hacia los monjes a causa de la pureza de sus costumbres⁶⁵.

R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 27; G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 55-56; N. LENSKI, « Valens and the monks », p. 103-107.

⁶² Hieronymus, *Ep.*, 38, 5; 54, 5, *CSEL*, 54, p. 293 y 470.

⁶³ Id., *Ep.*, 38, 5, *CSEL*, 54, p. 293.

⁶⁴ Id., *Ep.*, 39, 6, *CSEL*, 54, p. 306. Véase: S. DILL, *Roman society*, p. 48; L. GOUGAUD, « Les critiques », p. 153; G. D. GORDINI, « L'opposizione », p. 24-25; R. TEJA, « Los monjes vistos », p. 9-11; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 221 y 347-348.

⁶⁵ Salvianus Mass., *De gub. Dei*, VIII, 4, 19-5, 25, *SCBr*, 220, p. 522-526. Véase: G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 348; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 27-28.

Algunos de los escritores cristianos que atacaron al monaquismo fueron espíritus reformadores que censuraron igualmente otros aspectos de su propia religión, como el culto dado a María – a la que negaron su virginidad perpetua – y a los mártires. De todas maneras, siempre se trató de casos aislados. Sin duda, el autor más importante en este sentido es Joviniano, un antiguo monje que abandonó la vida ascética y que, a partir de su propia experiencia, compuso en Roma antes del 390 un tratado, hoy perdido, en el que condenaba los principios básicos del monaquismo. Su crítica al celibato y a la práctica del ayuno, entre otros aspectos, motivó la airada respuesta de Jerónimo en su *Adversus Iovinianum*. Otros religiosos que negaron el valor del ascetismo, y que no lo consideraron necesario para llegar a ser un buen cristiano, fueron Helvidio – quien antes del año 383 escribió una obra en la que negaba la perpetua virginidad de María y defendía que el matrimonio reportaba igual gloria que la virginidad – y Vigilancio – quien a inicios del siglo V redactó un tratado contra el ascetismo de su época, en el que criticaba la virginidad y la castidad, así como atacaba al culto de los mártires –. También contra éstos dirigió Jerónimo sendas obras: el *Adversus Helvidium* y el *Contra Vigilantium*⁶⁶. Por su parte, Sinesio de Cirene destacó en su *Dion* el carácter asocial de los monjes – una muestra del modo « bárbaro » (así calificaba Sinesio a los monjes) de practicar la virtud –, y en alguna de sus epístolas subrayó la charlatanería e ignorancia de estos individuos a los que también denominaba « los de los mantos oscuros »⁶⁷.

⁶⁶ Ph. SCHAFF, *History of the Christian Church*, III: *Nicene and post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*, New York, 1906⁵, p. 226-232; L. GOUGAUD, « Les critiques », p. 152-153; G. D. GORDINI, « L'opposizione », p. 29-33; P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin: la conversion à la vie parfaite*, Paris, 1997; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 221-223; Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma, 2003; D. G. HUNTER, *Marriage, celibacy, and heresy in ancient Christianity: The Jovinianist controversy*, Oxford, 2007; J. TORRES, « La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV », en M. MARCOS (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, 2009, p. 49-75.

⁶⁷ Synesius, *Dion*, 7, ed. LAMOUREUX, I, p. 157-159; Id., *Ep.*, 154, ed. GARZYA, III, p. 301-305. Véase: J. BREGMAN, *Synesius of Cyrene: philosopher-*

De todas maneras, incluso los defensores del monacato se vieron forzados a admitir la existencia de malos monjes. Tras su llegada a Roma en el 382, Jerónimo no pudo menos que contemplar asombrado e indignado la presencia en esta ciudad de religiosos que únicamente vivían para la apariencia. En un pasaje de su célebre carta a Eustoquia, describió con mordacidad a estos individuos, censura que le valió no pocos enemigos en la Urbe. De los « falsos monjes » llegó a decir que siempre iban cargados de cadenas, con largas cabelleras y barbas de macho cabrío, manto negro y pies descalzos; se metían en las casas de los nobles para engañar a las mujeres, fingían tristeza y con ocultas comidas nocturnas prolongaban fingidos ayunos⁶⁸. Igualmente, cuando en la misma epístola enumeró los tres géneros de monjes egipcios – cenobitas, anacoretas y *remnuoth* –, retrató a estos últimos con las más cáusticas palabras: vivían en grupos reducidos en ciudades, preocupados sobre todo por simular santidad, algo que se observaba bien en sus competiciones públicas de ayunos; todo en ellos era afectado: mangas anchas, sandalias mal ajustadas, vestimenta muy grosera, repetidos suspiros, visitas a las vírgenes, críticas a los clérigos y, cuando llegaba un día de fiesta, comilonas hasta vomitar⁶⁹.

bishop, Berkeley, 1982, p. 130-137, 141-142 y 171; R. TEJA, « Los monjes vistos », p. 23. En contra, D. ROQUES, *Synésios de Cyrène, III: Correspondance (lettres LXIV-CLVI)*, Paris, 2003, p. 423-424, n. 7, para quien los « mantos negros » de la carta 154 son individuos diferentes de los monjes retratados en el *Dion*.

⁶⁸ Hieronymus, *Ep.*, 22, 28, CSEL, 54, p. 185: *uiros quoque fuge, quos uideris catenatos, quibus feminei contra apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientiam frigoris pedes (...). Qui postquam nobilium introierint domos et de ceperint mulierculas oneratas peccatis, semper discentes et numquam ad scientiam ueritatis peruenientes, tristitiam simulant et quasi longa ieiunia furtiuis nocturnis cibis protrahunt*. Véase G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 220.

⁶⁹ Hieronymus, *Ep.*, 22, 34, CSEL, 54, p. 197: *hi bini uel terni nec multo plures simul habitant suo arbitratu ac dicione uiuentes et de eo, quod laborauerint, in medium partes conferunt, ut babeant alimenta communia. Habitant autem quam plurimum in urbibus et castellis, et, quasi ars sit sancta, non uita, quidquid uendiderint, maioris est pretii. Inter hos saepe sunt iurgia, quia suo uiuentes cibo non patiuntur se alicui esse subiectos. Re uera solent certare ieiuniis et rem secreti uictoriae faciunt. Apud hos affectata sunt omnia: laxae manicae, caligae follicantes, uestis grossior, crebra suspiria, uisitatio*

Como vemos, los paganos no fueron los únicos autores que dirigieron sus dardos contra los monjes. No obstante, existe una diferencia fundamental entre los escritores paganos y los cristianos. Para los Padres de la Iglesia, aquellos que consideraban « falsos monjes » tan sólo eran una excepción dentro de un mundo de buenos monjes. Por el contrario, los paganos no realizaban distinción alguna y censuraban a todos los monjes por igual⁷⁰. Esto último pudo deberse a ignorancia o, sencillamente, a indiferencia hacia todo aquello que en realidad tuviera que ver con el movimiento monacal. Los intelectuales paganos no comprendieron, o no quisieron comprender, el verdadero trasfondo que yacía en este movimiento⁷¹. Indepen-

uirginum, detractatio clericorum, et si quando festior dies uenerit, saturantur ad nomen. Una crítica prácticamente idéntica la encontramos en Juan Casiano (Iohannis Cass., *Conl.*, 18, 7, CSEL, 13, 2, p. 513-516), quien denominó a los monjes de este tercer grupo *sarabaitae*, y dijo de ellos que eran los peores de todos, farsantes y avariciosos, faltos de disciplina, de humildad y de obediencia. Sin duda, cuando Casiano realizó tales acusaciones tenía ante él el texto de Jerónimo, que amplió con todo tipo de nuevas censuras. Véase: L. GOUGAUD, « Les critiques », p. 151-152; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 41-42; R. TEJA, « Los orígenes del monacato y su consideración social », p. 18-19. Acerca de la imagen del monacato primitivo que Jerónimo ofrecía en sus obras, véase P. ANTIN, « Le monachisme selon saint Jérôme », *Mélanges Bénédictins publiés à l'occasion du XIV^e centenaire de la mort de saint Benoît*, Abbaye Saint-Wandrille, 1947, p. 69-113.

⁷⁰ G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, p. 345.

⁷¹ En contra, G. RINALDI, « Obiezione al monachesimo », p. 81-82, quien considera que estos escritores tenían un conocimiento personal y dramático de los monjes. En las últimas líneas de su artículo, este autor ofrece una imagen idealizada del primitivo monacato: « gli intellettuali legati alla fede antica, inoltre, si resero conto che il monachesimo era l'ala marciante della Chiesa, quella dalla quale essi avrebbero dovuto temere la cristianizzazione effettiva della società. Dunque le pesanti ironie di cui i monaci sono fatto oggetto non denotano disinformazione da parte dei pagani, e neanche superficialità. Al contrario questi ultimi hanno rappresentato grottescamente quei tratti della professione monastica che più sapevano costituire il 'fiore all'occhiello' e la nota di autenticità di chi aveva intrapreso il *propositum*. Se Libanio ed Eunapio accusano i monaci d'esser crapuloni, è perché ben sanno che il digiuno è tra le prassi più caratterizzanti della loro ascesi; se è l'autoritarismo ad esser loro rimproverato, è perché è noto che l'umiltà evangelica è il modello al quale bisogna uniformarsi; se è condannata la bramosia di accaparrare beni, è perché la loro scelta di povertà è nota anche ai pagani; se Pallada ironizza sugli agglomerati dei monaci d'Alessandria è per-

dientemente de que los retrataran como misántropos melancólicos o como hipócritas fanáticos, para todos ellos los monjes siempre tuvieron una característica común, la de representar un peligro evidente para la herencia cultural clásica.

Abstract

The criticism that the intellectual pagan elites directed against the early monasticism was originated by causes which were more complex than the strictly religious ones. Therefore, we must speak of antimonastic criticism, not antichristian criticism, caused by cultural, political and social motives. The authors who censured the monasticism – Julianus, Libanius, Eunapius, Palladas, Rutilius Namatianus and Zosimus – criticised the monks for their hypocrisy, as they simulated virtue, but they hid behind their black cloaks to perpetrate all the evildoings they wanted; their misanthropy, which opposed to the Hellenic-Roman philanthropy, and supposed the refusal of the social responsibilities of man; and for not being useful neither to war nor to the State, as they were not allowed to engender new citizens. Moreover, these pagan authors accused them of being traitors to the Roman Empire and of representing an evident danger to the classical cultural inheritance.

ché sa che la stagione ‘eroica’ del monachesimo era quella dei solitari; se tanta insistenza vien fatta sulle tombe dei martiri è perché ci si rende conto lucidamente che questa è la forma di pietà che il monachesimo sta per consegnare, insieme a tante altre, ai secoli dell'imminente Medio Evo cristiano ». En realidad, el monacato fue un fenómeno muy complejo y variado, por lo que no todos los monjes respondieron a esta imagen idílica ofrecida por Rinaldi. Los *remnuoth* descritos por Jerónimo, por ejemplo, tan pronto hacían competiciones de ayunos como se daban atracones hasta vomitar. Juan Casiano destacaba la gran avaricia de los *sarabaitae*. En cuanto a la ironía de Paladas, ésta tenía un buen fundamento: cuando los monjes abandonaron su vida retirada para intervenir en grupos en las ciudades, se convirtieron en un problema de orden público, hasta el extremo que Teodosio I tuvo que legislar para atajar este problema (*Cod. Theod.*, XVI, 3, 1, ed. MOMMSEN, p. 853; véase R. TEJA, « Los monjes vistos », p. 12-13). Pero no podemos considerar en rigor a los *remnuoth* y los *sarabaitae* como falsos monjes, sino que tan sólo se trataba de individuos que tenían una concepción de la ascesis diferente de la de Jerónimo o Juan Casiano; por tanto, practicaban una manera distinta de monacato, pero no por esta razón ellos dejarían de verse a sí mismos como monjes.

Il miracolo operato da Gesù in favore dei ciechi nelle riscritture poetiche

di

Roberta FRANCHI

(Firenze)

Accanto a brevi pericopi in cui si accenna, in maniera molto sintetica, a miracoli operati da Gesù su uomini che sono privi della vista, nei *Vangeli* compaiono altri episodi di guarigione di ciechi, descritti pur sempre con una evidente semplicità narrativa, ma rispetto agli altri con maggiori particolari. Si tratta di *Mt.* 9, 27-31 e 20, 29-34; *Mc.* 8, 22-26 e 10, 46-52; *Lc.* 18, 35-43 e infine *Gv.* 9, 1-41. In *Mt.* 9, 27-31 vengono presentati due ciechi che, andando dietro a Gesù, lo implorano di aver pietà di loro. In seguito ad una loro risposta affermativa, in merito alla possibilità da parte di Cristo di guarirli veramente, il Messia tocca i loro occhi ed essi li aprono; andando poi contro il volere di Gesù, che li aveva esortati a non diffondere quanto accaduto, essi divulgano la fama di Lui in tutta la regione¹. L'altra pericope di Matteo tratta della guarigione di due ciechi di Gerico, ai quali Cristo ridona la vista, mosso a pietà dalle loro grida e dalle loro implorazioni².

¹ Su *Mt.* 9, 27-31 cfr. e.g. W. R. G. LOADER, « Son of David, Blindness, Possession, and Duality in Matthew », *Catholic Biblical Quarterly*, 44 (1982), p. 570-585; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, parte prima, testo greco e traduzione, commento ai capp. 1, 1-13, 58, trad. it., Brescia, 1990, p. 503-507; S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, Roma, 1995, p. 259-262; O. DA SPINETOLI, *Matteo. Il Vangelo della Chiesa*, Assisi, 1983⁴, p. 294-298; A. SAND, *Il Vangelo secondo Matteo*, tradotto e commentato, vol. I, *Mt.* 1, 1-16, 20, trad. it., Brescia, 1992, p. 290-293.

² Su *Mt.* 20, 29-34 cfr. DA SPINETOLI, *Matteo*, p. 557-559; J. GNILKA,

Mc. 8, 22-26 è ambientato a Betsaida; qui viene condotto davanti a Gesù un cieco, supplicandolo di toccarlo. Cristo, dopo averlo condotto fuori dal villaggio, gli applica della saliva sugli occhi e, impostegli le mani, gli domanda se vede qualcosa. Egli risponde che riesce a scorgere degli uomini che camminano come degli alberi. Allora Gesù gli pone nuovamente le mani sugli occhi e, grazie a questo rinnovato intervento, quello ci vede perfettamente e discerne ogni cosa nettamente, anche da lontano³. Il racconto di *Mc.* 10, 46-52 e quello lucano presentano, invece, la più nota vicenda di Bartimeo, il cieco di Gerico, che venuto a sapere dell'arrivo in città di Gesù comincia a gridare e a invocare la pietà del Messia; condotto al suo cospetto, grazie all'intervento miracoloso di Cristo, recupera la vista⁴. Conservando il particolare della saliva, Giovanni è l'unico evangelista a presentare un lungo racconto incentrato sulla guarigione di un uomo, cieco fin dalla nascita. Dopo aver spalmato del fango misto a saliva sugli occhi dell'uomo, Cristo gli ordina di andarsi a lavare presso l'acqua della piscina di Siloe. Così, costui che non aveva mai visto la luce, dopo essersi lavato gli occhi, riacquista la vista. Nella narrazione giovannea il prodigio del cieco nato è inserito con l'intento di mostrare ai Giudei increduli la grandezza e la po-

Il vangelo di Matteo, parte seconda, testo greco e traduzione, commento ai capp. 14, 1-28, 20, trad. it., Brescia, 1990, p. 287-294; GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, p. 483-485; A. SAND, *Il Vangelo secondo Matteo*, tradotto e commentato, vol. II, *Mt.* 16, 21-28, 20, trad. it., Brescia, 1992, p. 615-618.

³ Cfr. R. BEAUVÉRY, « La guérison d'un aveugle à Bethsaïde (*Mc.* 8, 22-26) », *Nouvelle revue théologique*, 40 (1968), p. 1083-1091; J. RIUS-CAMP, « El ciego de Betsaida/Betania (*Mc.* 8, 22-26) », *Estudios bíblicos*, 58 (2000), p. 289-308; C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Paris, 2004, p. 309-313; J. GNILKA, *Marco*, Assisi, 1987, p. 432-437.

⁴ Su *Mc.* 10, 46-52 cfr. V. K. ROBBINS, « The Healing of Blind Bartimaeus in the Marcan Theology », *Journal of Biblical Literature*, 92 (1973), p. 224-243; E. S. JOHNSON, « Mark 10:46-52: Blind Bartimaeus », *Catholic Biblical Quarterly*, 40.2 (1978), p. 191-204; J. N. SUGGIT, « Exegesis and Proclamation: Bartimaeus and Christian Discipleship, Mark 10:46-52 », *Journal of Theology for Southern Africa*, 74 (1991), p. 57-63; GNILKA, *Marco*, p. 580-588. Su *Lc.* 18, 35-43 vd. R. MEYNET, « Au cœur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon saint Luc », *Nouvelle revue théologique*, 103 (1981), p. 696-710.

tenza divina, che riescono ad operare quanto è impossibile alla natura umana⁵.

E' interessante indagare come questi vari episodi, relativi al prodigio del dono della vista, siano stati parafrasati nelle riscritture poetiche, cercando al loro interno di delineare alcuni temi e gli elementi funzionali verso cui mirano i singoli progetti di versificazione⁶. Alcuni passi, che verranno presi in esame, appartengono alle parafrasi bibliche (Giovenco, Nonno e Sedulio), altri rappresentano delle « enumerazioni » di miracoli (Gregorio di Nazianzo, Claudiano, Draconzio e Prudenzio, *Apoth.* e *Cath.*), mentre nel carme 23 di Paolino di Nola il prodigio del cieco è inserito all'interno di un miracolo attuato da S. Felice.

Poco più che un *titulus* rappresenta la versificazione delle varie narrazioni evangeliche del miracolo nei *Carmina* di Gregorio di Nazianzo, dove si nota la volontà di far emergere come τὸ φάος sia stato il τέλος del prodigio, mentre per il racconto giovanneo il Nazianzeno non manca di precisare che si tratta di un uomo, cieco ἐκ γενετῆς: *Carm.* 1, 1, 20, 27-28 (PG, 37, 490) *Miracula Christi secundum Matthaeum*: ἐννεακαιδέκατον, φάος ὁμασιν ἐξ Ἱεριχοῦς / τυφλοῖς εἰνοδίους δῶκε πορευόμενος; *Carm.* 1, 1, 21, 14-15 (PG, 37, 492) *Miracula Christi secundum Marcum*: [...] Βαρτιμαῖός τε φάοςδε / τυφλὸς ἐξ Ἱεριχοῦντος ἐσέδρακεν; *Carm.* 1, 1, 22, 18 (PG, 37, 493) *Miracula Christi secundum Lucam*: τυφλῷ τ' ἐξ Ἱεριχοῦς φῶς πόρεν εἰνοδίῳ e *Carm.* 1, 1, 23, 8 (PG, 37, 494) *Mira-*

⁵ Su *Gv.* 9, 1-41 cfr. e.g. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, London, 1978², p. 353-366; S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni, commento esegetico e teologico*, Roma, 2008, p. 405-430; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, trad. it., vol. II, Brescia, 1977, p. 403-460; Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, trad. it., Bologna, 2002, p. 413-420.

⁶ Più in generale sulla poesia cristiana cfr. A. V. NAZZARO, *Poesia biblica come espressione teologica fra tardoantico e altomedioevo*, in F. STELLA, *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medioevale e umanistica*. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 26-28 giugno 1997), Firenze, 2001, p. 119-153; Id., « Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato », *Auctores Nostri*, 4 (2006), p. 397-439; Id., « Poesia cristiana greca e latina », in A. DI BERARDINO - G. FEDALTO - M. SIMONETTI (edd.), *Letteratura patristica*, Cinisello Balsamo, 2007, p. 983-1021.

cula Christi secundum Joannem: τυφλὸν δ' ἐκ γενετῆς ἴησατο, πηλὸν ἀλείψας. Sul fatto che il prodigio sia compiuto su un individuo cieco fin dalla nascita, al quale viene concesso il dono di poter finalmente contemplare il creato, insistono le brevi riscritture dei *Miracula Christi* attribuiti a Claudiano⁷, *Carm. min. app.* 21, 9-10 Hall: *editus ex utero caecus nova lumina sentit | et stupet ignotum se meruisse diem* e i versi di Commodiano, *Carm. apol.* 647-648 *praesertim | et caecum ex utero natum, ut videret in auras*, dimostrando così di tenere presente il racconto giovanneo.

E' ben noto che tutti i miracoli del Nuovo Testamento hanno la funzione primaria di svelare il potere di Cristo e la sua capacità di vincere le leggi della natura, a cui invece gli uomini sono sottoposti. Nella sua riscrittura poetica Sedulio focalizza l'attenzione su quei dettagli che possono essere interpretati come rivelazione della divinità di Cristo. Ciò avviene anche per l'episodio della guarigione del cieco, che vuole svelare un aspetto della natura del Figlio di Dio. Il miracolo operato sul cieco aspira a mostrare Cristo come luce, mentre quello operato sui muti rimanda a Cristo come Logos:

Tunc Dominus mundi, lux nostra, et sermo parentis,
sordibus exclusis, oculos atque ora novavit;
verbaque per verbum, per lumen lumina surgunt⁸.

Cecità fin dalla nascita, contrapposizione luce-tenebra, dono della vista sono invece alla base del *De laudibus Dei* di Draconzio, dove l'affermazione che si tratta di un uomo cieco fin dal ventre della madre testimonia che alla base del racconto si trova *Gv.* 9: 2, 123-125 *ipse oculos gemmare iubet sub fronte micantes | ignotumque diem mirantur nosse tenebrae | quem simul ex utero matris natura negarat*.

⁷ Su di essi vd. G. CUPAILO, « Note ai *Miracula Christi* (A.L. 879 R.) », *Studi Tardoantichi*, 8 (1989), p. 177-198.

⁸ *Carm. Pasch.* 3, 196-198. Vd. C. D. SMALL, « Rhetoric and Exegesis in Sedulius' *Carmen Paschale* », *Classica et Medievalia*, 37, 1986, p. 223-244, in part. p. 231-232. Sulla tecnica parafrastica in Sedulio vd. P. W. Th. VAN DER LAAN, « Imitation créative dans le *Carmen Paschale* de Sédulius », in J. DE BOEFT - A. HILHORST (edd.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden-New York-Köln, 1993, p. 135-166.

Accanto a queste brevi versificazioni, in ambito latino, di grande interesse appare la poesia di Prudenzio, in ragione anche della più lunga estensione che dedica al miracolo. Il prodigio della guarigione del cieco, basato sul vangelo giovanneo, affiora varie volte nei suoi componimenti. Di ampio respiro è la versificazione in *Apotheosis* 675ss., che prevede la rievocazione del racconto evangelico e il suo accostamento, attraverso una serie di analogie, alla plasmazione del corpo di Adamo, operata da Dio in *Gen.* 2, 7°. Mosso dall'intento di dimostrare a chi, pur riconoscendo la natura umana di Cristo, rifiuta però di riconoscerne la natura divina (vv. 672-674), Prudenzio passa in rassegna alcuni miracoli operati da Cristo. La disamina viene inaugurata ai vv. 675ss. dalla rievocazione del prodigio del cieco:

675 Inlevit caecos oculos et lumina limo
reddidit umectam sacro sputamine terram
contrectans digitis. Luteum medicamen operata
nox habuit, tenebras obducta uligo removit.
Insuper ostendit quonam caligo lavacro
680 expurganda foret.

Il momento cruciale del dono della vista è restituito attraverso due nessi principali: *lumina limo* / *reddidit* ai vv. 675-676 e *tenebras ... removit* al v. 678. Ciò che colpisce è da un lato la continua insistenza sull'aspetto « umido » della materia, usata da Cristo: *umectam ... sputamine terram* (v. 676), *luteum medicamen* (v. 677) e *uligo* (v. 678)¹⁰, dall'altro lato un sottile accenno all'operato della mano divina, giacché con essa spalma sugli occhi il fango (v. 675 *inlevit*) e con le dita maneggia la terra (vv. 676-677 *terram* / *contrectans digitis*)¹¹.

⁹ Cfr. P. GARUTI (a cura di), Prudentius. *Apotheosis*. Testo critico, traduzione, commento e indici di G. GARUTI, Modena, 2005, p. 140-142. Per il testo critico si è seguito: Aurelii Prudentii Clementis *Carmina*, cura et studio M. P. CUNNINGHAM, Turnhout, 1966 (CC SL, 126), p. 100ss. Il miracolo del cieco in Prudenzio è stato ben analizzato da L. PADOVESE, *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenzio*, Roma, 1980, p. 162-167, a cui faremo riferimento.

¹⁰ Cfr. PADOVESE, *La cristologia*, p. 162 e n. 81 e J. M. FONTANIER, « La création et le Christ créateur dans l'œuvre de Prudence », *Recherches Augustiniennes*, 22 (1987), p. 109-128, in part. p. 122-123.

¹¹ Cfr. GARUTI (a cura di), Prudentius, p. 140.

L'elemento che riesce a spezzare la chiusa notte è il fango, così come l'umidità, stesa sopra, smuove quelle tenebre dell'oscurità, che avvolgono quegli occhi rimasti sempre chiusi, in linea dunque con la classica raffigurazione della cecità, presentata generalmente come notte buia¹². Notevole è la sottolineatura dell'azione medicamentosa del fango (*luteum medicamen* v. 677), grazie alla santa saliva; si tratta di un tema che affiora anche in un frammento origeniano su *Gv.* 9, 6: « ritengo che questo sia stato detto per dimostrare che la saliva di Cristo possedeva, come qualità propria, una virtù terapeutica »¹³. Da notare l'accostamento di *caligo lavacro* al v. 679; *caligo* nella terminologia cristiana si carica di una connotazione negativa per indicare l'oscurità, la mancanza di chiarezza causata dal peccato e dall'errore¹⁴, mentre *lavacrum* rimanda alla fonte battesimale, preannunciando così quella lettura allegorica di cui si tinge esplicitamente in seguito l'episodio. Il peccato, per essere estirpato, necessita di un puro lavacro.

In seguito, la versificazione si sofferma sulla descrizione della vasca di Siloe¹⁵ e sul tema della purificazione dal morbo; l'acqua è vista come elemento in grado di purificare dalle macchie del peccato: vv. 683-684 *agmina languentum sitiunt spem fontis avari | membrorum maculas puro abluitura natatu*¹⁶. Ai versi seguenti la necessità di detergere il fango sugli occhi, in modo da far risplendere il volto di vera luce, permette al poeta di ac-

¹² Cfr. Ov., *Met.* 7, 2: *perpetuaque trabens inopem sub nocte senectam*; vd. inoltre GARUTI (a cura di), Prudentius, p. 140.

¹³ Or., *fr.* LXIII in *Jo.* 9, 6 PREUSCHEN (trad. it. a cura di E. CORSINI, Torino, 1968, p. 869).

¹⁴ Cfr. Aug., *Doctr.* 2, 28, 42; *Civ. Dei* 1, 22; *Lib. Arb.* 2, 9, 26.

¹⁵ Cfr. Prudent., *Apoth.* 680-682: [...] *Variis Siloa refundit | momentis latices nec fluctum semper anbelat, | sed vice distincta largos lacus accipit haustus*. Nel descrivere la piscina di Siloe Prudenzius, seguendo probabilmente Ireneo di Lione (*Haer.* 4, 8, 2: *et Siloa etiam saepe sabbatis curavit, et propter hoc assidebant ei multi*), le attribuisce per affinità alcune caratteristiche che l'evangelista Giovanni (5, 2-9) utilizza invece per descrivere la piscina di Bethesda, nella quale si immerge il paralitico. Su tale sovrapposizione vd. PADOVESE, *La cristologia*, p. 163 e GARUTI (a cura di), Prudentius, p. 140.

¹⁶ La presenza di una numerosa schiera di malati rimanda a *Jo.* 5, 3: *In his (i portici della piscina di Bethesda) iacebat multitudo languentium, caecorum, claudorum, aridorum*.

costare la guarigione del cieco, operata da Cristo, alla plasmazione del corpo di Adamo (vv. 687-691):

Hoc limum iubet inpositum de fonte lavari
 Christus et infusa vultum splendescere luce.
 Norat enim limo sese informasse figuram
 690 ante tenebrosam, proprii medicamen et oris
 adiecisse novo, quem primum finxerat, Adae.

Nella versificazione prudenziana Cristo, nel momento in cui sana il cieco, si ricorda di aver plasmato l'uomo. *Norat* al v. 689 funge da *trait d'union* tra i due racconti. Seguendo quell'analisi già offerta da Padovese e Fontanier¹⁷, è importante rilevare che, se si confrontano questi versi prudenziani sulla creazione di Adamo con quelli precedenti in cui è rievocato il miracolo del cieco, si riscontrano varie analogie, dettate dalla presenza in ambedue i contesti di elementi comuni: v. 690 *ante tenebrosam* ~ v. 678 *nox ... tenebras*; v. 689 *limo* ~ v. 675 *limo* (rispettivamente nel primo verso sulla creazione di Adamo e nel primo verso relativo al miracolo del cieco); v. 690 *proprii medicamen et oris* ~ vv. 676-677 *umectam sacro sputamine – luteum medicamen*. Il cieco si trova avvolto nelle tenebre della notte e necessita di un *luteum medicamen*, allo stesso modo quella materia che prima era avvolta dalle tenebre (v. 690 *ante tenebrosam* ~ *Gen.* 1, 2), sottoposta all'intervento di Dio, riesce a dar vita e a conferire un'immagine al primo uomo, Adamo, che necessitava al pari del cieco di un *medicamen* (v. 690). Non a caso, Prudenzio per questo miracolo utilizza vari termini che rimandano al *medicamen*: vv. 677, 690, 693, 695, 702¹⁸. L'agente della salvezza proviene per entrambi da uno *spiritus liquidus*: la saliva per il cieco, la medicina che proviene dalla bocca di Cristo per Adamo.

Fango, necessità di un *medicamen*, tenebre e *liquidus spiritus* rappresentano gli elementi comuni ai due eventi, all'interno dei quali il *Leitmotiv* principale è rappresentato dall'attività di plasmazione. Ecco allora che i versi prudenziani si intrecciano

¹⁷ Cfr. PADOVESE, *La cristologia*, p. 162; FONTANIER, *La création*, p. 120-122.

¹⁸ Cfr. inoltre Prudent., *Cath.* 9, 36 e *Ditt.* 129.

con il racconto di *Gen. 2, 7* (*formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem*) e soprattutto sono debitori di alcuni passi del *Contro le eresie* di Ireneo di Lione, dove il miracolo del cieco è già unito a quello di Adamo, come ha notato Padovese¹⁹. Il vescovo di Lione, al fine di mostrare la grandezza della potenza creativa, così si esprime: « Per questo il Signore ha mostrato chiarissimamente ai suoi discepoli chi è egli stesso e chi è il Padre, affinché non cercassero un altro Dio, oltre quello che ha plasmato l'uomo e gli ha donato il soffio di vita e non arrivassero a così grande pazzia da immaginare un altro Padre al di sopra del Creatore. Infatti tutti gli altri malati, ai quali erano capitate delle malattie per la loro trasgressione, li curava con una parola. E per questo diceva: "Ecco, sei guarito; non peccare più, affinché non ti capiti qualcosa di peggio" (*Gv. 5, 14*), manifestando che le malattie avevano colpito gli uomini a causa del peccato di disobbedienza. Ma al cieco dalla nascita restituì la vista non con una semplice parola ma con un'azione: e lo fece non senza motivo e a caso, ma per mostrare la Mano di Dio che all'inizio aveva plasmato l'uomo ... Perciò il Signore sputò in terra e fece un po' di fango e lo spalmò sugli occhi, indicando com'era la plasmazione originaria e mostrando, a quelli che possono comprendere, la Mano di Dio, per mezzo della quale fu plasmato l'uomo dal fango »²⁰.

¹⁹ Cfr. PADOVESE, *La cristologia*, p. 162ss.

²⁰ Iren., *Haer.* 5, 15, 2 (trad. it. a cura di E. BELLINI, Milano, 2003³, p. 440-441). Per il testo latino vd. Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, livre V, édition critique par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU et Ch. MERCIER, t. II, Paris, 1969 (*SCbr*, 153), p. 202-206: « et propter hoc manifestissime Dominus ostendit se et Patrem qui est suis discipulis, ne scilicet quaererent alterum Deum praeter eum qui plasmaverit hominem et afflatum vitae donaverit ei, neque in tantam insaniam procederent uti super Demiurgum alterum affingerent Patrem. Et ideo reliquos quidem omnes, quibuscumque propter transgressionem eorum eveniebant languores, curabat sermone: quibus et dicebat: *Ecce sanus factus es, iam noli peccare, ne quid tibi deterius fiat* (*Gv. 5, 14*), manifestans quoniam propter inobaudientiae peccatum subsequuti sunt languores hominibus. Ei autem qui caecus fuerat a nativitate, iam non per sermonem, sed per operationem restituit visum, non vane neque prout evenit hoc faciens, sed ut ostenderet manum Dei, eam quae ab initio plasmavit hominem ... Quapropter et Dominus exspuit in terram et fecit lu-

Fra l'altro, Ireneo per controbattere le dottrine eretiche non solo richiama molto spesso la creazione di Adamo con il preciso scopo di dimostrare la capacità vivificante di Dio, ma anche per svelare apertamente come, già a partire dalla creazione del primo uomo, le Mani di Dio siano state in grado di plasmare e creare; la sua testimonianza si avvale del ricorso a numerosi esempi biblici, con il preciso intento di illustrare la δύναμις divina²¹.

I successivi versi prudentiani insistono sul fatto che l'insufflazione del Verbo e la sua arte creativa rendono animata una materia di per sé arida e inerte. Senza il soffio del Signore la terra appare arida e non adatta a nessuna cura, ma dopo che lo Spirito dalla bocca celeste cosparge la terra vergine, essa diviene atta a curare²². Nell'espressione *virgineam ... humum* (v. 695) si deve intravedere un rimando alla terra vergine del paradiso dell'Eden, quando né Dio né l'uomo erano intervenuti per sottoporla ad una attività di plasmazione²³. Se nel miracolo del cieco l'immagine del « liquido » si era manifestata mediante il richiamo all'umidità della poltiglia applicata sui suoi oc-

tum et superlinivit illud oculis, ostendens antiquam plasmationem quemadmodum facta est, et manum Dei manifestans his qui intellegere possint, per quam e limo plasmatus est homo ».

²¹ Cfr. Iren., *Haer.* 5, 3, 2; 5, 5, 1-2.

²² Cfr. Prudent., *Apoth.* 692-695: *nam sine divino domini perflamine summi | arida terra fuit nulli prius apta medellae, | sed postquam liquidus caelesti spiritus ore | virgineam respersit humum medicabilis illa est.*

²³ Si preferisce seguire l'interpretazione data da GARUTI (Prudentius, p. 141-142) dei vv. 693-695. Lo studioso intende *illa* (v. 695) riferito concettualmente a *terra* del v. 693, invece che al corpo di Maria, e *medicabilis* (v. 695) non come causativo (« causa di salvezza »), ma nel senso di « curabile », in opposizione al precedente *nulli prius apta medellae* (v. 693). Il limpido Spirito dalla bocca celeste cosparge una terra vergine e quella è curabile. Non c'è dunque un riferimento alla carne di Cristo, vivificata nel grembo di Maria dallo Spirito santo, come invece pensa PADOVESE nella sua lettura dei suddetti versi (*La cristologia*, p. 164-166). Secondo questo studioso, la carne di Cristo, presente nel grembo di Maria, è vivificata dallo Spirito e diventa salutare; la terra vergine, ossia Maria, pervasa dallo spirito del Verbo, ha vivificato la carne di Cristo, rendendola salutare. Così, dopo che lo spirito liquido (Verbo), ha irrorato la terra vergine (Maria), divenne causa di salvezza (*medicabilis* v. 695). Tuttavia, è evidente che da una traduzione lineare del testo di Prudenzio non viene affermato un esplicito richiamo all'Incarnazione di Cristo.

chi (*uligo* v. 678), adesso il *liquidus* ... *spiritus* (v. 694) cosparge una terra vergine e le conferisce proprietà curative²⁴. Il potere evocativo dei due episodi è sapientemente messo a frutto dal poeta grazie alle varie analogie, che pervadono i due momenti: la creazione di Adamo e la guarigione del cieco. In entrambi i casi si riscontrano degli elementi comuni: il limo insieme al *medicamen* della bocca divina ha operato su Adamo, mentre la carne malata del cieco grazie all'intervento di Cristo, che spalma la poltiglia sui suoi occhi, è condotta alla redenzione, per mezzo anche del puro lavacro dell'acqua di Siloe²⁵. Ciò che è inerte (fango) grazie al *medicamen* viene vivificato; da questo si può dedurre che nella visione prudenziana la realtà si presenta come un amalgama tra elemento terrestre e celeste, mentre l'uomo è composto da *caro* e *spiritus*²⁶.

Dopo essere tornata al tema predominante dei versi iniziali (vv. 676ss.), ossia sull'elemento « umido » (*sucum* ... *umore* v. 696), la narrazione si tinge di sfumature simboliche, che rimandano al tema battesimale; lo testimonia il nesso *baptismate lota* (v. 697)²⁷. Il lavacro, di cui il cieco ha bisogno e nel quale deterge i suoi occhi, finisce per essere, in ultima istanza, espressione di quello battesimale, il solo in grado di condurre alla redenzione. Già Ireneo, allorché aveva rievocato l'episodio di Adamo e quello del cieco, aveva attuato una interpretazione battesimale. Adamo era caduto nella trasgressione e ne-

²⁴ Cfr. FONTANIER, *La création*, p. 122.

²⁵ Seguendo la sua lettura, che interpreta la carne di Cristo, proveniente dalla Vergine, come salutare in quanto vivificata dallo Spirito, PADOVESE (*La cristologia*, p. 166 e n. 104) arriva ad instaurare una triplice analogia (*limo* + *medicamen* della bocca divina per Adamo; terra vergine [Maria] + spirito liquido [Verbo] per rendere salutare la carne di Cristo; la carne malata del cieco + l'acqua del battesimo per la carne salvata del cieco, simbolo della redenzione universale). In realtà, la lettura di Padovese non è pertinente e non si può stabilire questa triplice analogia. Bisogna limitarsi al solo parallelo, esplicitamente dichiarato da Prudenzio, tra il miracolo del cieco e la creazione di Adamo.

²⁶ Cfr. FONTANIER, *La création*, p. 123. Si comprende allora la definizione di anima come « liquido semine » (*Apoth.* 901-904); « liquidam naturam » (*C. Symm.* 2, 187); « liquor » (*Perist.* 10, 438); vd. PADOVESE, *La cristologia*, p. 165, n. 97.

²⁷ Cfr. Prudent., *Apoth.* 696-697: *Inde trahit sucum lentoque umore salutem | inlinat infunditque diem baptismate lota.*

cessitava del bagno della rigenerazione, per tale motivo Cristo, dopo aver spalmato il fango sugli occhi del cieco, ordina a quest'ultimo di lavarsi presso Siloe, in modo da donargli allo stesso tempo la plasmazione e la rigenerazione attraverso il bagno²⁸. Ciò del resto non stupisce. L'episodio del cieco è stato spesso interpretato dai Padri in chiave battesimale, giacché il battesimo è un atto di illuminazione (φώτισμα, φωτισμός)²⁹. Eloquentemente in tal senso appare la lettura fornita da Agostino nel suo commento al *Vangelo di Giovanni*, dove l'atto del cieco di lavarsi gli occhi diventa emblema di un grande *mysterium*, il battesimo, momento di illuminazione: « Il cieco si lavò gli occhi in quella piscina il cui nome significa l'Inviato; cioè fu battezzato nel Cristo. Pertanto, se battezzandolo, per così dire, in se stesso, lo illuminò, si può dire che quando gli spalmò gli occhi lo fece catecumeno. Certo, la profondità di questo grande sacramento si può esporre e illustrare in vari modi; ma alla vostra Carità basti sapere che si tratta di un grande mistero »³⁰.

La parte finale della versificazione di Prudenzio mostra il cieco, ormai guarito, nell'atto di gridare al miracolo; dopo aver ottenuto il dono della vista, adesso non riesce a trattenerli dall'indicare l'autore di tutto ciò, Cristo, colui che ha svelato attraverso la sua guarigione il potere medicamentoso dell'acqua agli erranti ammalati³¹. Egli è stato davvero l'*auctor* della luce (v. 701 *auctorem lucis*). Come in precedenza aveva creato la *lux*, adesso la dona al cieco mediante l'intervento della sua mano divina. Si scorge nella conclusione finale un'equi-

²⁸ Cfr. Iren., *Haer.* 5, 15, 3: *per lavacrum regenerationem*. Per ulteriori dettagli e una precisa analisi si rinvia a PADOVESE, *La cristologia*, p. 166-167.

²⁹ Cfr. Iust., *I Apol.* 61; Clem. Al., *Paed.* 1, 6; Greg. Naz., *Or.* 39 e 40. Vd. inoltre SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 437-438; E. KITZINGER, « A Marble Relief of the Theodosian Period », *Dumbarton Oaks Papers*, 14 (1960), p. 17-42, in part. p. 35-36 e C. MORESCHINI, « Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio di Nazianzo », *Augustinianum*, 13 (1973), p. 535-549.

³⁰ *Hom. in Jo.* 44, 2 (introd. di O. CAMPAGNA e A. VITA, trad. e note di E. GANDOLFO, Roma, 2005, p. 708). Vd. inoltre Ambr., *Ep.* 80; *Sacram.* 3, 2.

³¹ Cfr. Prudent., *Apoth.* 698-703: *Caecus adest oculis iam Christi ex ore retectis | seque luto et nitidis lucem sumpsisse fluentis | clamat et auctorem stupefacta per oppida monstrat, | auctorem lucis et largitoremque dierum, | non dedignatum medicae purgamen aquai | corpore sub proprio monstrare errantibus aegris*.

parazione della cecità e della malattia ai non credenti; coloro che credono hanno aperto i loro occhi alla Vera luce, Cristo, mentre gli altri continuano a vivere nelle tenebre del peccato. Il cieco è rappresentante di quegli uomini malati che necessitano tanto del luto quanto dell'acqua del battesimo. Lo scopo della narrazione illumina sul senso di continuità e di somiglianza che intercorre tra opera creativa e miracolo del cieco; chiarisce inoltre il modo con cui Adamo venne plasmato dal Cristo ed infine attesta che la salvezza per il cieco e per gli uomini in lui adombrati diviene effettiva mediante il lavacro battesimale. Il miracolo del cieco, unito alla creazione di Adamo, contempla al suo interno due realtà: una passata ossia quella di plasmazione che rinvia al racconto genesiaco, e una futura, la guarigione del cieco, preannuncio del battesimo³²; in origine era avvenuta la creazione umana, adesso essa viene rigenerata per mezzo dell'acqua battesimale. L'azione della divinità non si esaurisce pertanto nella creazione del primo uomo, ma continua provvidenzialmente anche dopo, come testimonia il prodigio operato sul cieco. Tutti i miracoli trattati in Prudenzio vogliono esprimere l'idea che il Cristo, operatore di miracoli, si identifica con il Cristo Creatore³³. Il poeta da un lato riconduce ogni miracolo al potere divino, dall'altro lato trova la loro giustificazione finale nel fatto che colui che li compie è lo stesso che aveva stabilito le leggi della natura, che aveva dato inizio alla creazione.

Anche nel *Cathemerinon* 9, 34-36 Prudenzio menziona il miracolo del cieco, con lo scopo di far risaltare il dono della vista ridato a quegli occhi coperti da una notte senza fine (*perennibus tenebris*), mediante l'utilizzo del fango e della saliva; quest'ultima viene definita « nettare », giacché scaturisce dalla bocca divina e conduce alla guarigione³⁴. L'impasto acquista a tutti gli

³² Cfr. PADOVESE, *La cristologia*, p. 167.

³³ Cfr. Prudent., *Apoth.* 646ss. (vv. 650ss. Cristo cammina sulle acque; vv. 675ss. miracolo del cieco; vv. 704ss. la moltiplicazione dei pani; vv. 741ss. la resurrezione di Lazzaro).

³⁴ Su *Cath.* 9 cfr. K. SMOLAK, « Der Hymnus für jede Gebetsstunde (Prudentius, Cathemerinon 9). Eine interpretierende Analyse », *Wiener Studien*, 113 (2000), p. 215-236, mentre su Prudenzio e la Bibbia cfr. J.-L. CHARLET, « Prudence et la Bible », *Recherches Augustiniennes*, 18 (1983), p. 3-149.

effetti il valore di una medicina, in grado di donare subito (*mox*) la luce: *tu perennibus tenebris iam sepulta lumina | inlinis limo salubri sacri et oris nectare; | mox apertis hac medella lux reducta est orbibus*. Nel *Dittochaeon* la rievocazione del miracolo, pur nella sua brevità, si concentra sulla capacità lenitrice e curativa dell'intervento divino e dell'acqua: *morborum medicina latex quem spiritus horis | eructat variis fusum ratione latent*³⁵, *| Siloam vocitant sputis ubi conlita caeci | lumina salvator iussit de fonte lavari*³⁶. Mediante il richiamo all'acqua della piscina di Siloe, presso cui Cristo ordina al cieco di lavare gli occhi, è evidente che Prudenzio investe sottilmente il miracolo di un'interpretazione battesimale, al pari di quanto accadeva nell'*Apotheosis* al v. 697 attraverso il nesso *baptismate lota*. La lettura in chiave battesimale del miracolo giungerà fino alla letteratura latina medievale, come dimostra un passo della parafrasi giovannea di Floro, diacono di Lione. L'impasto di saliva e fango, unito alle pure acque della piscina di Siloe, concedono al cieco la luce e la rigenerazione: vv. 136-138 *caeci natu oculos sputo limoque salubri | inlinuit et Siloae puris inluminat undis, | caecum hominem inradiat quoniam baptismata salutis*³⁷.

Il carme 23, composto da Paolino di Nola per la festa di San Felice, narra il prodigio operato dal santo a favore di Teridio, uno dei fratelli della comunità di Nola, a cui si era conficcato nell'occhio un uncino legato ad una fune pendente dal soffitto. Il pericolo corso da Teridio di rimanere privo della luce si tramuta per lui in un dono di luce ad opera della generosità del santo³⁸. Il poeta si interroga su quale mano sia così sottile da poter entrare con le dita o con l'abilità dell'arte nell'occhio senza lederlo, quale mano sia in grado di staccare dal mezzo delle palpebre e dell'occhio il ferro conficcato. Quale mano, se non quella che tutto fece?³⁹ Simile contesto offre allo scrit-

³⁵ In *Gv.* 5, 4 si parla della discesa di un angelo in precisi momenti, con l'intento di smuovere l'acqua della piscina di Bethesda, rendendola così miracolosa.

³⁶ Si tratta dei vv. 129-132 (*CC SL*, 126, p. 396).

³⁷ E. DÜMMLER, *MGH Poetae Latini Aevi Carolini*, II, Berlin, 1884, p. 521.

³⁸ Cfr. Paolino di Nola, *I Carmi*, a cura di A. RUGGIERO, Roma, 1990, p. 310-311.

³⁹ Cfr. Paul. Nol., *Carm.* 23, 282-289.

tore l'opportunità di rievocare il miracolo del cieco, raccontato in *Gv.* 9, e di accostarlo all'attività creazionistica divina. Quello stesso spirito divino, che è in grado di penetrare in tutti gli elementi e che ha restituito la vista a coloro che l'avevano perduta, un tempo fece in modo che il cieco nato potesse avere dei nuovi occhi, arrivando così a completare quel volto imperfetto fin dalla nascita, mediante quella stessa arte con cui aveva creato tutto l'Universo (v. 295 *arte creatoris, qua totum perficit orbem*)⁴⁰. La mano divina, che ha dato origine all'attività cosmoplastica, opera in vista della plasmazione del cieco. E' chiaro come Paolino in tutto questo contesto sia tributario della tradizione letteraria e iconografica sulla mano divina, segno visibile di quella δύναμις ᾧόρατος che rende possibile ciò che agli uomini è precluso. Già in Omero è presente la mano divina che interviene e protegge⁴¹, mentre il suo potere demiurgico è una costante soprattutto nella produzione oracolare antica⁴². Sul versante cristiano, se l'attribuzione alla mano divina di tutte le perfezioni, come appare testimoniato dagli aggettivi che la qualificano⁴³ e gli oggetti che gli scrittori ispirati vedono in essa⁴⁴, ne visualizza l'importanza e la natura, è la sua azione a mettere in risalto l'attività di Dio, un dio agente. La sola mano divina significa per Crisostomo la po-

⁴⁰ Cfr. Paul. Nol., *Carm.* 23, 290-295: *Spiritus ille dei penetrator ubique per omnes | naturas rerum, tenui subtilior omni, | perdita caecatis qui lumina reddidit et qui | ex utero et caecum nova lumina fecit habere, | vultum imperfecti natura corporis implens | arte creatoris, qua totum perficit orbem*. Per il testo latino si è seguito: Paolino di Nola, *I Carmi*. Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di A. RUGGIERO, vol. II (21-33), Napoli-Roma, 1996, p. 114ss.

⁴¹ Cfr. *Il.* 9, 419-20: μάλα γάρ ἔθεν (scil. Ilio) εὐρύοπα Ζεὺς | χεῖρα ἐλὴν ὑπέρεσχε, τεθαρσήκασι δὲ λαοί; *Od.* 14, 184: καὶ κέν οἱ ὑπέρσχη χεῖρα Κρονίων.

⁴² Cfr. *Or. Chald. fr.* 210c: συνδιακοσμεῖ δὲ πᾶν τὸ αἰσθητὸν ταῖς δημιουργικαῖς αὐτοῦ δυνάμεσιν, ἃς δὲ θεουργῶν παῖδες « χεῖρας » ἀποκαλοῦσιν (vd. *The Chaldaean Oracles*, text, transl. and comm. by R. MAJERCIK, Leiden, 1989, p. 128 e 216); *Or. Sib.* 3, 795: χεῖρ γὰρ θεοῦ ἔσσετ' ἐπ' αὐτούς. Vd. inoltre Procl., *In Prm.* I, 667: αἱ γὰρ χεῖρες σύμβολα δυνάμεως εἰσι.

⁴³ Cfr. *Ex.* 9, 15 e *Deut.* 2, 15 dove esprime la forza e il potere; è « onnipotente » in *Sap.* 11, 17.

⁴⁴ Si veda il calice in *Jer.* 25, 15ss.; il diadema in *Sap.* 5, 16.

tenza creativa per eccellenza⁴⁵, vista prima di lui da Clemente Alessandrino e da Tertulliano nel dito stesso di Dio nell'atto della creazione⁴⁶. Essa è espressione e simbolo della *potestas Domini*; si veda quanto espresso da Cirillo Alessandrino: *χειρὸς γὰρ ἔργον, ἥτοι δυνάμεως τῆς θεϊας*⁴⁷ e soprattutto da Agostino d'Ippona: *manus enim ipsam potestatem dicit*⁴⁸; *quod (fecit) verbo, hoc manu: et quod manu hoc verbo. Non enim humanis membris statura Dei distincta est, qui ubique totus est, et nullo continetur loco. Quod ergo verbo fecit, sapientia fecit; et quod manu fecit, virtute fecit*⁴⁹ e ancora: *in manu autem Domini est in potestate Domini: manus enim Dei potestas Dei commendata est. Nam et de hominibus plerumque dicitur: in manu hoc habet, hoc est, in potestate habet, cum vult facit*⁵⁰. Paolino, dunque, sembra già focalizzare e anticipare il suo interesse sull'azione di plasmazione.

La versificazione seguente si sofferma sulle finalità di questo miracolo di guarigione: dimostrare la capacità demiurgica di Cristo che riesce a riempire quelle orbite vuote, donando e creando degli occhi nuovi. L'imperfezione del cieco appare intenzionale e rientra in un preciso piano divino. Non era stato plasmato completamente nel seno della madre, affinché, una volta diventato uomo, potesse diventare *exemplum* vivente dell'esistenza del Creatore e testimone della grandezza divina:

filius ille dei, manus et sapientia patris,
omniparens rerum fons et constantia, Christus
ipse illum quondam non plenae matris in aluo
finxerat, ut posthac homo factus et ipse creator
300 hoc quoque divinis opus admirabile signis
adderet, ut vacuos expleret visibus orbes⁵¹.

⁴⁵ In Ps. CIX, 7 (PG, 55, col. 276): καὶ καθάπερ λέγων χειρᾶ, οὐχ ἵνα ὑποπτύσωμεν χειρᾶ, λέγει, ἀλλὰ τὴν δημιουργικὴν δύναμιν.

⁴⁶ Clem. Al., *Str.* 6, 16, 133, 1: δάκτυλος γὰρ θεοῦ δύναμις νοεῖται θεοῦ; TERT., *Adv. Marc.* 4, 26.

⁴⁷ In *Isaiam* II (PG, 70, col. 337D).

⁴⁸ *En. in Ps.* 122, 6.

⁴⁹ *Ivi*, 18, 3.

⁵⁰ *Ivi*, 74, 11. Uno studio accurato sulla presenza della mano divina nell'iconografia e anche nella letteratura è offerto da M. KIRIGIN, *La mano divina nell'iconografia divina*, Città del Vaticano, 1976, in part. p. 60-62, 74-77.

⁵¹ Paul. Nol., *Carm.* 23, 296-301.

Da notare la presenza di termini che riconducono al creare, al fare, all'idea di un Dio agente: v. 296 *manus*; v. 299 *finxerat* ... *ipse creator*; v. 300 *opus admirabile*, così come molto importante risuona la precisazione fatta ai vv. 298-299: *non plenae matris in aluo | finxerat*. Questo consente di mettere a fuoco come, nel pensiero di Paolino di Nola, il punto principale di riferimento sia rappresentato dall'attività creazionistica e dal dettato biblico. Per il ruolo attribuito alla divinità nella creazione degli uomini, evento straordinario e misterioso, la fonte è 2 *Mac.* 7, 22-23 là dove la madre dice ai figli: « Non so come siete apparsi nel mio seno, né io vi ho donato il respiro, l'anima e la vita, né ho disposto per ciascuno di voi la sua costituzione, ma il creatore del mondo, che ha plasmato l'uomo all'inizio e ha dato principio a tutte le cose, egli nella sua misericordia vi renderà di nuovo il respiro e la vita ». Anche il passo di *Giobbe* 10, 8-9 pone in luce la figura di un Dio creatore: « Le tue mani mi fecero e mi plasmarono in ogni parte [...] come fango mi hai plasmato e in polvere mi farai tornare ». Ciò permette a Paolino di creare già un contesto legato al tema della plasmazione, di un Dio creatore e di preannunciare il successivo richiamo ad Adamo e a *Gen.* 2, 7. Sono soprattutto i versi seguenti a presentare, in maniera più marcata, la figura di Cristo quale *creator*, che partendo da una materia originaria esplica la sua attività demiurgica e prodigiosa, arrivando a riempire quelle orbite vuote fin dalla nascita. Con quella stessa materia con la quale un tempo il Signore aveva già plasmato il corpo del cieco, adesso lo perfeziona nella parte mancante, al fine di renderlo completo in tutto e per tutto, e soprattutto per dimostrare che è venuto nella carne Colui che, assieme a Dio Padre, aveva dato ad Adamo i lineamenti dell'immagine comune⁵²:

⁵² Una simile analogia, ossia che il Creatore ha lasciato qualcosa di incompleto per permettere in seguito a Cristo di svelare il suo potere creativo, è sviluppata anche da Romano il Melode e da Nonno di Panopoli, sui quali vd. *infra*. Cfr. inoltre Iren., *Haer.* 5, 15, 2: « Quod enim in ventre plasmare praetermisit artifex Verbum, hoc in manifesto adimplevit, *uti manifestarentur opera Dei in ipso* (*Gen.* 9, 3) nec iam alteram requireremus manum per quam plasmatus est homo neque alterum Patrem, scientes quoniam quae plasmavit nos initio et plasmavit in ventre manus Dei, haec in novissimis temporibus

Denique humi sputans limum facit, unde negatos
 nascenti obtutus credenti reddit alumno,
 materiaque eadem defecta in parte perornat
 305 semiperactum hominem, qua toto corpore finxit,
 ut se ipsum nostra venisse in carne probaret
 qui cum patre deo communis imaginis ore
 compositum limo et flatu formaverat Adam⁵³.

Notevole è la presenza in questi versi di una terminologia legata alla creazione: (v. 304) *materiaque eadem defecta in parte perornat*; (v. 305) *finxit*; (v. 308) *compositum limo et flatu formaverat Adam*. L'azione del restituire la vista al cieco, allorché modella il fango, dovrebbe svelare e testimoniare la presenza della divinità, richiamando alla mente il momento della creazione di Adamo, plasmato a immagine e somiglianza di Dio. Una simile analogia si origina dal fatto che, come nella creazione il Signore ha plasmato la materia e in seguito il primo uomo, così adesso nel caso del cieco nato, modellando il fango, ha manifestato per la seconda volta la sua attività creazionistica, plasmando i suoi occhi; ciò funge in ultima istanza da nuovo prodigio. Questi versi di Paolino di Nola sembrano ereditare una chiave di lettura già operante in Ireneo di Lione, il quale aveva espresso come la guarigione del cieco nato attraverso il fango rievocava la creazione di Adamo e svelava la venuta del Verbo: « Dunque, poiché noi siamo plasmati dal Verbo nel seno materno, lo stesso Verbo riplasmò la vista al cieco dalla nascita, mostrando apertamente colui che ci ha plasmato nel segreto, poiché il Verbo stesso era divenuto manifesto agli uomini, spiegando come è stato fatto e da quale Mano è stato plasmato, mostrando il tutto in base alla parte. Infatti il Signore che ha riplasmato gli occhi è colui che ha plasmato tutto l'uomo, eseguendo la volontà del Padre »⁵⁴.

perditos exquisivit nos, suam lucrificiens et super humeros assumens ovem perditam et cum gratulatione in cohortem restituens vitae » (*SCbr*, 153, p. 206).

⁵³ Paul. Nol., *Carm.* 23, 302-308.

⁵⁴ Iren., *Haer.* 5, 15, 3 (trad. it. di BELLINI, p. 441): « Cum ergo in ventre a Verbo plasmemur, idipsum Verbum ei qui a nativitate caecus fuerat formavit visionem, eum qui in abscondito Plasmator noster est in manifesto ostendens, quoniam ipsum Verbum manifestum hominibus factum fuerat, et

Che l'accostamento della creazione di Adamo con il miracolo del cieco svolga un ruolo centrale nell'interpretazione esegetica di quest'ultimo prodigio, è evidente dalla sua presenza, sul versante poetico greco, nell'*Inno* 25 di Romano il Melode. Dopo aver cantato la figura del Figlio, luce splendente per coloro che sono nelle tenebre, egli ricorda che in un giorno di sabato il Creatore ha donato la vista ad un uomo cieco fin dalla nascita e gli ha ordinato di lavarsi gli occhi⁵⁵. Romano il Melode così prosegue il racconto:

πηλῶ γὰρ τοὺς ὀφθαλμοὺς χρίσας, τὸ λείπον
 ἀν[ε]πλήρου ὡς Θεός, ὁ τὸν Ἀδὰμ μὲν
 πάλαι ἐκ χοῶς ποιήσας ἄνθρωπον λόγῳ
 10 καὶ τῶν ἐν σκότει τὸ φῶς τὸ ὑπέρλαμπρον⁵⁶.

Alla stessa stregua delle altre narrazioni, viene messo in luce il ruolo di creatore del Signore in ambedue le circostanze: adesso nel momento in cui porta a compimento quanto mancava al cieco, un tempo quando creò Adamo con la potenza della sua parola. Dunque, tanto in Prudenziò e in Paolino, quanto in Romano il Melode l'episodio di *Gv.* 9 viene unito al racconto di *Gen.* 2, 7. Nel compiere un siffatto accostamento le riscritture poetiche operano sulla base dell'interpretazione esegetica antica, che già con Ireneo di Lione aveva attuato questa chiave di lettura, al fine di mostrare Cristo nella suprema veste di creatore. Vi è sottesa anche nel *Commento al vangelo di Giovanni* di Cirillo di Alessandria; secondo l'Alessandrino Cristo, allorché modella il fango per operare il miracolo del cieco, svela quella veste di *κτίστης τε καὶ δημιουργὸς τοῦ παντός*, che aveva svolto in precedenza quando ci plasmò ἐν ἀρχῇ⁵⁷. E' evidente che la *iunctura* ἐν ἀρχῇ è erede del raccon-

antiquam plasmationem Adae disserens, et quomodo factus est et per quam plasmatus est manum, ex parte totum ostendens: qui enim visionem formavit Dominus, hic est qui universum hominem plasmavit, voluntati Patris deserviens » (*SCbr*, 153, p. 208). E' interessante rilevare che Ireneo insiste costantemente sull'idea del plasmare e del formare.

⁵⁵ Rom. Mel., *Hymn.* 25, 1-2.1-10 (introduction, texte critique, traduction et notes par J. GROSDIDIER DE MATONS, t. III, Paris, 1965 [*SCbr*, 114], p. 138-141).

⁵⁶ Rom. Mel., *Hymn.* 25, 2.7-10 (*SCbr*, 114, p. 140).

⁵⁷ Cfr. Cyr. Al., *In Jo.* 9, 6-7 (*PG*, 73, col. 964B).

to genesiaco: *Gen.* 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός [...]. Non solo. Che questa lettura di *Gv.* 9, per la quale il fango composto di saliva e terra richiama la creazione di Adamo in *Gen.* 2, 7, fosse ben attiva, è testimoniata dalla sua presenza in vari frammenti al vangelo di Giovanni⁵⁸. In uno scritto dello Pseudo-Atanasio, dedicato proprio a questo miracolo, viene collegato il prodigio di Cristo sul cieco al momento in cui fu plasmato Adamo. In quest'ultima circostanza nessuno era presente e dunque nessuno poté ammirare la grandezza del miracolo; nel caso del cieco, invece, poiché sono presenti i Giudei, a loro è data la possibilità di vedere il miracolo ed esserne testimoni oculari. L'attività creazionistica del Signore, poiché non fu vista da nessuno quando fu plasmato Adamo, viene riproposta adesso sul cieco: ἔστι δὲ πάντως εἰπεῖν τινα, καὶ ὅτι τούτου χάριν ὁ Κύριος ἔχρισε πηλῶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ, ἵνα πᾶσι φανερόν καταστήσῃ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ καὶ τὸν Ἀδὰμ χοοπλαστήσας. Τίνος δὲ ἕνεκεν ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὸν Σιλωάμ; Μὴ καὶ τὸν Ἀδὰμ εἰς τὸν Σιλωάμ ἐχάλασεν; Ἀκουε συνετῶς. Ὅτε τὸν Ἀδὰμ ὁ Κύριος ἐπηλόπλασε, τότε οὐδεὶς τῶν ἀντιλεγόντων Ἰουδαίων παρῆν· ἐπεὶ οὖν οὐδεὶς ἦν ἀντιλέγων, τότε μὲν ὁ Κύριος εὐσυσταλτικώτερον τὸν λογικὸν ἀνδριάντα κατασκευάζει· νυνὶ δὲ ὡς πολλῶν ὄντων τῶν ἀντιλεγόντων, πλατύνει τὴν περιοδίαν, ἵνα κρατύνῃ τὴν ἐξουσίαν, ὅπως καὶ ἄκοντας τοὺς ἀντιλέγοντας ἐπινεῦσαι τῷ θαύματι παρασκευάσῃ⁵⁹. Le varie versificazioni poetiche di *Gv.* 9 mostrano richiami, motivazioni e finalità, desunte dall'esegesi antica e danno vita così a un procedimento di riscrittura che si colloca a metà tra parafrasi e commento.

La parafrasi di Giovenco conduce il lettore su altre linee interpretative, giacché qui il testo alla base della riscrittura poe-

⁵⁸ Per i frammenti dei commenti al *Vangelo di Giovanni* l'edizione di riferimento è a cura di J. REUSS, *Johanneskommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin, 1966. Per la presenza di *Gv.* 9 e *Gen.* 2, 7 vd. Theodor. Her., *fr.* 72 (REUSS, p. 85); Ammon. Al., *fr.* 317 (REUSS, p. 276); Phot., *fr.* 63 (REUSS, p. 387ss.); tale accostamento giungerà fino a Tommaso d'Aquino, *In Io.* 9, *lect.* 1, 7 (Cai nr. 1310). Vd. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 410, n. 11.

⁵⁹ Ps.-Athan., *In caecum a nativitate* 4-5 (PG, 28, col. 1008B, 18-31).

tica è *Mt.* 9, 27-31. Il punto nodale della versificazione è costituito dal *credere*, in quanto l'attuazione del miracolo da parte di Gesù pare riporsi nella capacità di prestare fede veramente all'azione taumaturgica del Figlio di Dio⁶⁰. La volontà di credere, vista quale atto di fede che consente di riconoscere e accettare Gesù come Messia, l'unico in grado di compiere la guarigione miracolosa, in virtù del potere necessario di cui è dotato, costituisce la struttura portante dei versi di Giovenco. Alla domanda di Gesù su che cosa i due ciechi credono (*II*, v. 410 *quid credunt pectora vestra?*), fa da riscontro una loro affermazione positiva: credono veramente in Lui (v. 412 *olli firmato se credere corde fatentur*). Proprio perché affermano di credere, Cristo è disposto a donare loro la luce: v. 413 *credentes cernite lucem*. Giovenco pone in risalto l'importanza dell'atto volontaristico del credere da parte dei due ciechi, in grado di concedere l'assenso, in virtù della piena autonomia di cui gode la loro anima:

Inde revertenti clamor se protinus offert
 Caecorum pariter gressu labente duorum.
 410 Ollis Christus ait: « Quid credunt pectora vestra?
 Num virtute mea se reddet lumen ademptum? »
 Olli firmato se credere corde fatentur.
 Tum Christus fatur: « Credentes cernite lucem
 Nec cuiquam nostrum post haec edicite nomen ».
 415 Dixit; sed propere per gaudia tanta videntum
 Ardor inexpletus famam per cuncta serebat.

Sul versante greco, degne di nota appaiono le versificazioni dei vari miracoli operati sui ciechi quali sono presentate negli *Homero-centones*⁶¹. Tali miracoli sono riproposti più volte: *I HC* 859-930 (*Caecus prope Iericho sanatur*); *II HC* 655-673

⁶⁰ In generale sul modo di procedere della riscrittura di Giovenco cfr. E. COLOMBI, « Gli Evangeliorum libri di Giovenco tra parafrasi e commento », *Cassiodorus*, 3 (1997), p. 3-30.

⁶¹ Di recente nel 2007 Schembra ha pubblicato una nuova e completa edizione degli *Homero-centones* nel *Corpus Christianorum, Series Graeca*, n. 62 e a parte nella collana *Hellenica* la traduzione e il commento della prima e della seconda redazione. Cfr. R. SCHEMBRA¹, *La prima redazione dei centoni omerici: traduzione e commento*, Alessandria, 2006; R. SCHEMBRA², *La seconda redazione dei centoni omerici: traduzione e commento*, Alessandria, 2007. Per la prima e la

(*Hominem a nativitate caecum curat*) e 674-728 (*Duo caeci prope Iericho sanantur*); *Conscriptio* A 309-337 (*Caecus prope Iericho sanatur*); *Conscriptio* B 308-336 (*Caecus prope Iericho sanatur*); *Conscriptio* Γ 320-348 (*Caecus prope Iericho sanatur*). Ciò che caratterizza queste riscritture poetiche è il fatto di non basarsi unicamente su un testo evangelico ben preciso, ma di creare spesso delle interferenze tra i vari vangeli, sottoposti a una notevole *amplificatio*⁶². In tutte queste composizioni si riscontrano alcuni elementi portanti, ai quali si possono affiancare altri particolari. Per quanto riguarda il racconto del cieco, egli viene generalmente tratteggiato come un mendico, in linea con *Mc.* 10, 46 e *Lc.* 18, 35⁶³. Notevole è poi l'insistenza sulla sofferenza procurata al soggetto dalla malattia agli occhi; si vedano i versi di *I HC* 869-872 [...] οὐ γὰρ ἴσημι ὅπη ζόφος οὐδ' ὅπη ἡώς, / οὐδ' ὅπη ἡέλιος φαεσίμβροτος εἶς' ὑπὸ γαῖαν, / οὐθ' ὅπότ' ἂν στείχησι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα, / οὐθ' ὅτ' ἂν ἂψ ἐπὶ γαῖαν ἂπ' οὐρανόθεν προτράπηται; v. 876 οὕτε μοι ὀξύτατον κεφαλῆς ἐκ δέρκεται ὅσσε; *II HC* 680 κέκλυθι νῦν καὶ ἐμεῖο, μάλιστα δέ μ' ἄλγος ἰκάνει; v. 710 μέγα πένθος ἐνὶ στήθεσσιν ἀέζων e anche di *I HC* 860. Ciò lo induce a sperare e a supplicare di poter essere guarito: *I HC* 864-866 ἀμφοτέρησι δὲ χερσὶν ἐπεσσύμενος λάβε γούνων, / λισσόμενος· χρεῖῳ γὰρ ἰκάνετο οὐκέτ' ἀνεκτός, / καὶ ῥ' ὀλοφυρόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα; *II HC* 689 ὥς φάτο, τῷ δ' ἄρα θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ὄρινε, v. 711 καὶ μιν λισσόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα⁶⁴. Tale quadro viene reso ancora più ricco di *pathos*, allorché in certe riscritture, con un inserimento autonomo rispetto ai vangeli, si afferma che il cieco è uno straniero che non ha potuto integrarsi nella città in cui si trova, in ragione della sua malattia; il suo unico desiderio e la sua unica speranza consistono nel poter tornare alla sua amata casa e alla

seconda redazione dei *Centoni omerici* si utilizzano le stesse sigle di Schembra: *I HC* e *II HC*.

⁶² Cfr. SCHEMBRA¹, p. 290.

⁶³ Cfr. *I HC* 859; *II HC* 655, 674; *Conscriptio* A 309; *Conscriptio* B 308.

⁶⁴ Cfr. SCHEMBRA¹, p. 291-292.

sua cara patria, prima del sopraggiungere della morte⁶⁵. Accanto a questi particolari più propriamente descrittivi, i *Centoni omerici* non mancano di porre l'attenzione sulla disposizione e sulla volontà del cieco; soltanto se egli crede e desidera fermamente è possibile l'attuazione del miracolo: *I HC* 901 ἀλλ' εἰ δὴ ῥ' ἐθέλησθα; v. 908 ἦν ἐθέλησθα καὶ αἶ κέν τοι τὰ μεμήλῃ. Alla volontà del cieco, comunque, fa riscontro anche quella di Cristo, che si predispone nell'atto di operare il miracolo⁶⁶. Gli restituisce la vista, in modo da fargli vedere le bellezze del creato, e gli permette un felice rientro in patria. Rispetto alle altre composizioni fin qui esaminate, nei *Centoni omerici* si nota che non viene attuata né una lettura del miracolo in chiave battesimale, né viene messa in risalto l'attività di plasmazione, che conduce in ultima istanza ad un accostamento del miracolo con il racconto genesiaco. I fini e gli intenti sembrano diversi; ciò che interessa è la sofferenza e la sottolineatura dell'elemento volontaristico tanto nel cieco quanto in Cristo.

Di tutt'altro spessore appare la riscrittura attuata da Nonno di Panopoli nel canto I della sua *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*⁶⁷. Ampliando la *Vorlage* con digressioni di natura teologica, il Panopolitano rievoca il prodigio, sottolineando an-

⁶⁵ Cfr. e.g. *I HC* 878-882: εἰ δέ κε νοστήσω καὶ ἐσόψομαι ὀφθαλμοῖσι / πατρίδ' ἐμήν ἄλοχόν τε καὶ ὑπερεφές μέγα δῶμα· / ὥς οὐδὲν γλύκιον ἥς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων / γίνεταί, εἴ περ καὶ τις ἀπόπροθι πίονα οἶκον / γαίῃ ἐν ἀλλοδαπῇ ναίει ἀπάνευθε τοκῆων, v. 887 ὥς κ' ἐμὲ τὸν δῦστηνον ἐμῆς ἐπιβήσαιο πάτρης; *II HC* 714 καὶ γὰρ ἐγὼ ξεῖνος ταλαπείριος ἐνθάδ' ἰκάνω. Cfr. SCHEMBRA¹, p. 292.

⁶⁶ Cfr. *I HC* 898-899: [...] ἐμοὶ δέ κε ταῦτα μελήσεται, ὄφρα τελέσω. / ἥδη γὰρ μοι θυμὸς ἐπέσσυται ὄφρ' ἐπαμύνω. Per un'analisi completa e dettagliata di *I HC* 859-930 si rinvia a SCHEMBRA¹, p. 290-298, mentre per *II HC* 655-673; 674-728 a SCHEMBRA², p. 128ss.

⁶⁷ L'edizione critica di questo canto esiste sotto forma di tesi di laurea: Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto IX*. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di P. SERRA, Diss. Univ. di Firenze 1997. A tutt'oggi l'edizione critica di riferimento per la parafrasi nonniana resta quella di A. SCHEINDLER, Nonni Panopolitani *Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1881, dove alle p. 100-110 è contenuto l'episodio del cieco. Sono state pubblicate edizioni critiche con introduzione e commento di singoli canti: cfr. E. LIVREA, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*. Intro-

ch'egli come questo individuo fosse, a causa della sua cecità, non totalmente completo e fosse avvolto nelle tenebre, giacché fin dalla nascita non aveva potuto contemplare la luce. E' chiaro che la caligine, nella quale si trova costantemente il cieco, è simbolo dell'impotenza e dell'oscurità che allontanano l'uomo dalla vera luce: vv. 6ss. λιποβλεφάραιο δὲ κύκλου / οἰδαλέον ξένον ὄμμα γενεθλιάς εἶχεν ὁμίχλη, v. 72 Χριστὸς ἀπὸ βλεφάρων ἐλάσας ἀλαωπὸν ὁμίχλην⁶⁸; non a caso in altri contesti della *Parafrasi* essa qualifica la nebbia tenebrosa del mondo illico, sulla base della contrapposizione luce-tenebra del vangelo giovanneo: cfr. Γ 99-102 οὐρανόθεν γὰρ / εἰς χθόνα φέγγος ἵκανε, καὶ ἀσταθέων γένος ἀνδρῶν / φέγγεος ἀστράπτωντος ἐφίλατο μᾶλλον ὁμίχλην / καὶ φάος οὐ ποθέουσιν, ὅσον ζόφον; Θ 2-4 εἰμὶ φάος κόσμοιο λιπαυγέος· ὃς δέ μοι ἀνὴρ / πιστὸν ὁμαρτήσειεν ἔχων νόον, οὐποτε βαίνει / ποσσὶν ἀλωομένοις σκιοειδέα κῶνον ὁμίχλης, nonché M 140ss.⁶⁹. Il πρόσωπον del cieco è ἀφώτιστον (v. 4)⁷⁰, non illuminato dal puro lavacro dell'illuminazione e della rigenerazione e necessita pertanto dell'intervento di Colui che per sua natura è la Luce (vv. 23-24 εἰμὶ δὲ κόσμου / φέγγος ἐγὼ ζοφόνευστος).

duzione, testo critico, traduzione e commentario, Napoli, 1989; D. ACCORINTI, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario, Pisa, 1996; E. LIVREA¹, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto II*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Bologna, 2000; C. DE STEFANI, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Bologna, 2002; G. AGOSTI, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto V*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento, Firenze, 2003; C. GRECO, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Alessandria, 2004; M. CAPRARA, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto IV*, Pisa, 2005 (ma stampato nel 2006).

⁶⁸ Cfr. anche I 136: πῶς δὲ τεὴν ζοφόεσσαν ἀπημάλδυνεν ὁμίχλην;

⁶⁹ Cfr. ACCORINTI, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo*, p. 193-194.

⁷⁰ E' significativo che nel lessico cristiano l'aggettivo indichi chi non è ancora illuminato dal battesimo (cfr. Greg. Naz., *Or.* 33.17.22); è già attiva una lettura in chiave battesimale dell'episodio.

L'atto del prodigio viene presentato in questa maniera da Nonno ai vv. 25ss.:

- 25 εἶπεν ἄναξ καὶ θεῖον ὑπὸ στόμα διψάδι γαίῃ
 λυσίπονον, πάλλευκον ἀπέπτυνεν ἄφρον ὀδόντων.
 καὶ χθονίῳ κενεῶνι πεφυρμένον ἄφρον ἐλίσσων
 πτύσματι πηλὸν ἔτευξε φασσφόρον· ἱκμαλέον δὲ
 30 ἄνδρὸς ἐπιχρίσας λιποφεγγεί πηλὸν ὀπωπῇ
 ἄνερὸς ἐπλασεν ὄμμα, τὸ μὴ φύσις εὔρεν ὀπάσσαι,
 ἄνερὸς ἐπλασεν ὄμμα, καὶ ἀγλήνοιο προσώπου
 γράψας δίπτυχα κύκλα μέσσην ἐχάραξεν ὀπωπῇ

Il secco fango, per mezzo del quale viene donata la luce a quegli occhi che non l'hanno mai conosciuta, è presentato come elemento *umido*; prelevato dalla terra arida (I 25 διψάδι γαίῃ), Gesù vi appone la sua saliva, menzionata per ben due volte in due versi consecutivi (vv. 26-27), e diventa « umido » (vv. 28-29 ἱκμαλέον ... / πηλόν). E' grazie all'azione di questa poltiglia se quel volto rimasto nell'oscurità (v. 29 λιποφεγγεί ... ὀπωπῇ) perviene all'illuminazione divina (v. 28 πηλόν ... φασσφόρον). L'attenzione al fango, quale elemento in grado di plasmare e restituire la vista al cieco, si registra anche in un epigramma facente parte di una serie di στίχοι διάφοροι εἰς τὰς ἀγίας εἰκόνας τῶν ἑορτῶν, contenuto nel *Marc. Graec.* 507 e nel *Vatop.* 36 (datazione 1100 circa), edito da W. Hörandner⁷¹, n° 20: Εἰς τυφλόν· ὁ πηλὸς ὠμμάτωσε τὸν τυφλὸν πάλαι· / ἐκ πτύσματος θείου γὰρ εἶχε τὴν χάριν, per giungere fino ai *Tetrasticha in Ioannem* di Teodoro Prodromo, dove si evidenzia come Cristo abbia plasmato gli occhi con il fango e alla fine il cieco abbia potuto ammirare tutte le meraviglie del creato⁷².

E' interessante notare che, se nel miracolo del cieco Nonno sottolinea la trasformazione dell'elemento secco in umido, nell'episodio della tempesta sedata nel canto sesto, in linea con le teofanie descritte nell'AT, dove la traversata del mare è

⁷¹ Cfr. W. HÖRANDNER, « Ein Zyklus von Epigrammen zu Darstellungen von Herrenfesten und Wunderszenen, in *Dumbarton Oaks Papers*, 46 (1992), p. 107-115, in part. p. 110.

⁷² Cfr. *Tetr. in Io.* 258a-b Papagiannis, p. 271.

presentata come una passeggiata di Jahvé attraverso il sentiero del mare (*Iob.* 9, 8; *Sap.* 14, 3; LXX *Ps.* 76, 20)⁷³, non esita a descrivere Gesù mentre cammina e apre una via (Ζ 79 ὁδοιπóρος) attraverso le acque, così che l'ἄβατος κέλευθος di N 154 diventa βατή. L'acqua, da elemento liquido, si è solidificata al cammino di Cristo, giacché i discepoli lo vedono camminare con il piede asciutto sulle acque marine: Ζ 75-76 Χριστὸν ἐθήσαντο διαστείχοντα θαλάσσης, / ἄβροχον ἵχνος ἔχοντα, βατῆς ἄλός ὅξυν ὀδίτην⁷⁴. In tutti e due i miracoli Nonno ha voluto dimostrare la potenza di Cristo nel dominare, nel sottomettere e nel plasmare secondo il suo volere gli elementi naturali.

Cristo impasta il fango con le sue mani, così che sembra plasmare la luce stessa a quegli occhi che non l'hanno mai vista. Da notare infatti la significativa anafora dei vv. 30-31 ἀνέρος ἐπλασεν ὄμμα, un concetto ripreso anche più oltre ai vv. 59-61 ἐν δαπέδῳ δὲ / ἀκροτάτοις ὀνύχεσσι πολύστροφον ἱμάδα πάλλων, / πτύσματι πηλὸν ἔτευξεν, al v. 71 ἐπλασε φέγγος ὀπωπαῖς e al v. 76 ὀφθαλμοὺς δ' ἐχάραξεν. Questa focalizzazione sulla plasmazione di Cristo mette in evidenza la centralità della mano divina, espressione materiale della potenza

⁷³ Cfr. P. J. MADDEN, *Jesus' Walking on the Sea. An Investigation of the Origin of the Narrative Account*, Berlin - New York, 1997, p. 62-71 e O. KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin, 1959 (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 78), in part. p. 10-39 (significato delle acque nell'Antico Egitto), p. 130-134 (attraversamento del Mare delle Canne), p. 140-152 (letteratura profetica).

⁷⁴ Si tratta, in verità, di un *topos* presente negli altri componimenti poetici in lingua latina che affrontano l'episodio, proprio a dimostrazione della grandiosità del prodigio; Giovenco e soprattutto Prudenzio non si esimono dal menzionare questa marcia *pede sicco*. Cfr. Iuven., 3, 102-103 *fluctibus in liquidis sicco vestigia gressu | suspensus carpebat iter — mirabile visu — !*; Prudent., *Perist.* 5, 476-478 *gradiente Christo straverat (scil. mare), | ut terga calcans aequoris | siccis mearet passibus*; *Apoth.* 664ss. *Quis pelagi calcarit aquas, quis per vada glauca | gressibus inpressis spatiatius triverit udum | non submersus iter sola pendulus et pede sicco*. Sull'episodio della tempesta in Prudenzio cfr. J.-L. CHARLET, « La tempête apaisée et la marche sur l'eau dans la poésie de Prudence », in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza*, ed. S. CALDERONE, Università di Messina, 1989 (*Studi Tardoantichi*, 7), p. 227-247.

e dell'azione creativa di un Dio agente⁷⁵. La *Parafrasi* nonniana, sebbene non arrivi ad instaurare un esplicito legame con il racconto di *Gen.* 2, 7, si concentra pur sempre sull'idea del *plasmare*, seguendo le linee esegetiche del pensiero antico e non tralascia il particolare del volto «incompleto» del cieco, al fine di svelare un'immagine di Cristo *creator*, che disegna i tratti completi del volto⁷⁶. Non è assente anche un'interpretazione battesimale dell'episodio. Se già dai versi iniziali traspare il preciso intento di presentare il dono della vista nell'ottica dell'illuminazione divina, nel momento in cui Cristo ordina al cieco di recarsi presso la vasca di Siloe dalle acque pure, al fine di recuperare la vista, la sottesa chiave battesimale diventa evidente; i vv. 41-42 *σμήξας δ' ἄρτιτύπου τροχοειδέα κύκλον ὁπωπῆς / ἐξαπίνης φάος ἔσχε* evocano infatti il passo di Γ 114-115 dalle chiare ascendenze battesimali: *σοφῶ βάπτιζε ῥέεθρῳ / σμήχων ἀνδρομέης κραδίης ῥύπον*⁷⁷.

Il miracolo del cieco nato di *Gv.* 9 ha colpito così tanto il Panopolitano, da averlo ripreso come modello nell'altro grande poema, le *Dionisiache*⁷⁸. Qui al dio Lisio – si tratta di un *unicum* nella tradizione – è attribuita la capacità di restituire la vista ad un cieco, dopo che questi si è bagnato gli occhi con l'acqua dell'Idaspe, trasformata in vino⁷⁹. Come è stato ben evidenziato⁸⁰, Nonno non si esime durante la stesura dei due

⁷⁵ Si veda la scena della lavanda dei piedi, dove sempre con le sue mani compie quell'atto servizievole di amore verso gli Apostoli: N 32 *νίπτεις σαῖς πάλμῃσιν ἐμοῦς πόδας* proferisce Simon Pietro (vd. GRECO, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo*, p. 97-98).

⁷⁶ Per la predilezione nonniana del disegnare linee, del tracciare cfr. D. GIGLI PICCARDI, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze, 1985, p. 152.

⁷⁷ Viene notato giustamente da AGOSTI, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo*, p. 61.

⁷⁸ Cfr. *Dionys.* 25, 281-291.

⁷⁹ Per altri esempi cfr. D. GIGLI PICCARDI, Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*. Volume I: canti I-XII, Milano, 2003, p. 52ss.

⁸⁰ Cfr. e.g. G. D'IPPOLITO, «Intertesto evangelico nei *Dionysiaca* di Nonno: il livello attanziale», in *Studia Classica Iohanni Tarditi oblata*, vol. I, a cura di L. BELLONI - G. MILANESE - A. PORRO, Milano, 1995, p. 215-228; D. GIGLI PICCARDI, «Dioniso e Gesù Cristo in Nonno *Dionys.* 45, 228-239», in *Studi in onore di A. Barigazzi (Sileno, 10, 1984)*, p. 249-256; EAD., «Il pozzo di Giacobbe e Danao in Nonno», *Koinonia*, 19, 1995, p. 153-161.

poemi dall'attribuire a Cristo tratti bacchici e a Dioniso le caratteristiche di Cristo, a tal punto che almeno un verso delle *D.*, 12° canto v. 171, non potrebbe mai essere stato scritto in un poema pagano, prima dell'avvento del cristianesimo: « Bacco signore ha pianto per liberare gli uomini dal dolore »⁸¹. Nessun dio in precedenza si era fatto carico delle tribolazioni umane⁸². Inoltre, la scelta di parafrasare il quarto vangelo, quello che in virtù della presenza dell'inno al Logos consente un maggior richiamo alla filosofia classica e neoplatonica⁸³, rappresenta uno strumento ideale per veicolare un'operazione culturale che si propone di recuperare il bagaglio della cultura classica, unita chiaramente al fascino per la divinità di Cristo⁸⁴. Sorge allora spontaneo operare una σύγκρισις tra la tradizione classica e quella cristiana. Per quanto riguarda il miracolo del cieco, non bisogna dimenticare che guarigioni su questi malati sono attribuite già ad Asclepio nella tradizione classica e vengono descritte in una maniera assai simile a quella evangelica⁸⁵. Elio Aristide menziona la fonte di Pergamo per i suoi poteri curativi in merito alle malattie oftalmiche: 39.15, p. 323 Keil πολλοὶ μὲν γὰρ τούτῳ λουσάμενοι ὀφθαλμοὺς ἐκομίσαντο⁸⁶. Non stupisce il tentativo nonnia-

⁸¹ Trad. it. a cura di GIGLI PICCARDI, Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, p. 837.

⁸² Cfr. G. W. BOWERSOCK, *L'ellenismo nel mondo tardoantico*, trad. it. Roma - Bari, 1992, p. 73.

⁸³ EUS., *P.E.* 11, 19, 1-4 riporta un passo di Amelio, in cui l'allievo di Plotino esprime il suo consenso sull'esaltazione del Logos giovanneo. Agostino, *Civ. Dei* 10, 29 scrive che un *Platonicus* si augurava che i cristiani imprimevano in caratteri aurei le prime frasi del prologo giovanneo in tutte le chiese. Vd. GIGLI PICCARDI, Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, p. 79ss.

⁸⁴ Cfr. P. CHUVIN, « Nonnos de Panopolis entre paganisme et christianisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4 (1986), p. 387-396; GIGLI PICCARDI, Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, p. 79-83.

⁸⁵ AGOSTI, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo*, p. 93-94 e n. 189 con bibliografia.

⁸⁶ In Ael. Ar., *Or.* 48, 74ss. Keil, p. 411 si legge: massaggio τῷ πηλῶ πρὸς τῷ φρέατι τῷ ἱερῷ, seguito da un lavacro αὐτόθεν. Secondo la stele di Apella di Epidauro (Ditt., *Syll.*³ 1170) Asclepio prescrisse a lui, suo paziente, di ἀφ᾽ ἡ πηλώσασθαι. Vd. K. H. RENGSTORF, s.v. πηλός, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, X, Brescia, 1975, coll. 175-178, in part. col. 176 n. 8.

no di voler unire e coniugare la cultura pagana con quella cristiana, cercando di sfruttare al massimo tutti quegli elementi di analogia fra le due tradizioni, tra Dioniso e Cristo.

L'analisi di diverse composizioni poetiche ha permesso di notare come all'interno della poesia cristiana il miracolo del cieco racchiude alcuni *topoi* e un comune sostrato, riconducibile a una *koiné* poetica basata su un medesimo patrimonio di nozioni, desunte dall'esegesi del Vangelo e dalle dottrine teologiche. Gli elementi caratterizzanti il prodigio sono: l'attenzione prestata al fango, la sottolineatura del suo carattere « umido », il contrasto luce-tenebra con il prevalere della vera Luce. Dal punto di vista esegetico si riscontra da un lato una lettura in chiave battesimale dell'episodio, visto che il battesimo stesso è considerato come un processo di illuminazione e di rigenerazione, dall'altro lato l'accostamento del miracolo del cieco di *Gv.* 9 con l'attività di plasmazione di *Gen.* 2, 7, al fine di esaltare Dio come creatore e taumaturgo, che porta a compimento quanto era stato creato in maniera incompleta. La mano divina è espressione concreta di questa funzione. Prudenziò, Paolino di Nola e Romano il Melode, sulla forte spinta già dell'esegesi patristica che vede *in primis* Ireneo di Lione, insistono molto su quest'ultima linea interpretativa; Giovenco invece si sofferma sull'importanza del credere, elemento basilare per riottenere la vista. I *Centoni omerici* sono interessati piuttosto a marcare la sofferenza della malattia e l'importanza del carattere volitivo sia da parte del cieco, desideroso di riacquistare la vista, sia nell'operato di Cristo. Pur senza far riferimento al testo genesiaco, la *Parafrasi* nonniana focalizza l'attenzione sul plasmare e non manca di adottare sfumature battesimali, dimostrando così che nel lavoro di parafrasi è insito un preciso scopo esegetico, che spesso intende rivolgersi alle classi colte, poco inclini al *genus umile* delle Sacre Scritture, attraverso le forme dell'epica classica. In tutte le versificazioni vi è sotteso un fine ultimo. Nella tradizione cristiana Dio è entrato nella storia per l'uomo e attraverso l'uomo, ma non è quest'ultimo nella sua stabilità ontologica a segnare i confini dell'azione divina. Cristo opera continuamente e non cessa di essere Dio e Creatore. Lo dimostrò quando creò a sua immagine Adamo e lo ha voluto dimostrare nuova-

mente quando ha plasmato con le proprie mani gli occhi del cieco, donandogli la Luce dell'illuminazione divina e della purificazione; i *miracula* devono testimoniare la sua grandezza ed esaltare il θεὸς ἀνὴρ.

Sommario

L'analisi dell'episodio del miracolo del cieco nelle varie riscritture poetiche permette di cogliere il lavoro di approfondimento esegetico-teologico che soggiace alla versificazione; in modo particolare, nel caso di questo miracolo si evidenzia come la volontà di sottolineare l'azione di plasmazione di Cristo abbia portato alcuni poeti a connetterlo con il racconto genesiaco, sulla base di una tradizione che risale già a Ireneo di Lione. Accanto all'accostamento di *Gv.* 9 con *Gen.* 2, 7 non viene tralasciata una lettura in chiave battesimale del miracolo, visto come atto di illuminazione e di redenzione.

The theme of *concordia* / *pax* in the works of the poet Prudentius*

by

Willy EVENEPOEL

(*Leuven*)

1. *Introduction*¹

This study is intended as a complement to my contribution on “The theme of *libertas* in the works of the poet Prudentius” that was published in Rome in 2008.

There are several reasons to bring together the themes of *libertas* and *concordia*. Liberty, harmony and peace were of great significance in the eyes of the Roman citizen and the faithful Christian; these themes have both a Graeco-Roman – partly political, partly philosophical – background² and a Biblical-early Christian prehistory. *Libertas* as well as *pax* and *concordia* were regularly personified in Antiquity³; *libertas*, *con-*

* I wish to thank my colleague Gert Partoens for reviewing the penultimate version of this paper. Prudentius is cited after the edition of J. Bergman (Vindobonae - Lipsiae, 1926 [CSEL, 61]).

¹ *Motivi e forme della poesia Cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica*. XXXVI Incontro di studiosi dell’ antichità Cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007 (Studia Ephemeridis Augustinianum 108), Roma, 2008, p. 507-519. For the convenience of the reader a few paragraphs from the 2008 study are repeated in the present paper.

² See on *concordia* M. AMT, “Concordia. Idéal politique et instrument de propagande”, *Iura*, 13 (1962), p. 133-169 and Hans OPPERMAN (ed.), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt, 1967 (Wege der Forschung, 34), and n. 5 below.

³ Thus the personifications *Pax* and *Concordia* appear in Prudentius’ *Psychomachia*. The “personifications” in Prudentius’ *Psychomachia* are discussed specifically by Kenneth R. HAWORTH, *Deified virtues, demonic vices and descriptive allegory in Prudentius’ Psychomachia*, Amsterdam, 1980.

cordia and *pax* are also “Schlagwörter”, slogans of political and imperial propaganda.⁴ Finally, both themes often appear in the tradition in mutual association.⁵ It is accordingly worthwhile to examine what these concepts cover in Prudentius’ works and what is their background. For the latter point we want to indicate where the Graeco-Roman and the Biblical-early Christian traditions ring through.

The words *pax* and *concordia*⁶ occur frequently in the works of the poet Prudentius. *Pax* we find 29 times and *concordia* and *concors* together 13 times. In addition, Prudentius devotes two substantial passages (*Symm.* and *psych.*) to *pax* and *concordia*.

The terms *pax*, *concordia* (and *unitas*) are used by Prudentius (1) in connection with Rome’s pacification of the ‘world’, *pax* also with regard to keeping the German tribes at bay. In addition we have to do (2) with keywords employed in connection with peace and concord among Christians and in the struggle against heretical division. But both instances, in Prudentius’ eyes, concern a single matter: the unity of the Christianized Roman world around the One God. The basic condition, according to Prudentius, is unity within man.

⁴ See e.g. José Antonio GARZON BLANCO, “Los conceptos de *libertas*, *pax* y *securitas* en la propaganda imperial romana”, in *Actas del VIII congreso español de estudios clásicos*, Madrid, 3 (1994), p. 175-181; Francisco Marco SIMON - Francisco PINA POLO, “*Concordia y libertas* como polos de referencia religiosa en la lucha política de la república tardía”, *Gerion*, 18 (2000), p. 261-292 (in his *De domo sua* Cicero opposes *libertas* and *concordia*: he equates *libertas* with *sedition* and *discordia* and links it with the *populares*; *concordia* is for him the established order and associated with the *optimates*); Alvaro Jacobo PÉREZ, “*Concordia y libertas* como medio de legitimación en la moneda de Vespasiano”, in *Actas XI congreso nacional de numismática*, Zaragoza, 2000, p. 131-138. See on the slogans *concordia*, *pax* and *libertas* in the *panegyrici* Manuel J. RODRIGUEZ GERVAS, *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del bajo imperio*, Salamanca, 1991.

⁵ See n. 4 and also J. P. CALLU, “*Pax* et *libertas*: une légende monétaire de Théodebert I^{er}”, in *Mélanges de numismatique, d’archéologie et d’histoire offerts à Jean Lafaurie*, éd. par P. BASTIEN et autres, Paris, 1980, p. 189-199.

⁶ The two concepts are distinct, yet closely linked. *Pax* and *concordia* are of course often found together.

2. *Symm. 2, 578-640a: Pax Romana: Christo iam tunc venienti ... parata via est* (vv. 620-621)⁷

It was God's will that Rome would unite the various peoples so that a unified world could receive Christ. God decided to make a single community (*sociare* 587 and 592) of divided peoples with divergent languages and cultures, *discordes linguis populos et dissona cultu | regna* (586-587), and to subject them to a single authority, *uni|imperio* (587-588). These peoples bear their yoke in concord (*concordi* 589) and the love of religion reigns in the hearts of the mutually allied people (*coniuncta* 590).⁸ *Sola Deum novit concordia* (593). Consensus among the people (595) makes God look favourably upon the world, whereas war makes him turn away; peace is the sacrifice that pleases God (*munere pacis* 597). 593-597 forms a brief ode to peace and harmony. Peoples of East and West are united by a single jurisdiction and by trade and marriage (note e.g. *haud secus ac si | cives congenitos concludat moenibus unis | urbs patria* 610-612; *conciliemur* 612; *conveniunt* 614; *commune* 608 and 615; *commercica* 615; *coetum* 616; *sanguine mixto* 617; *una propago* 618; *pacis amicitia* 622). Only in such a world, a world characterized by a *mens unica* (v. 592), can Christ enter (591ff. and 620ff.).

In v. 624ff. Prudentius employs a well-chosen formulation to make the transition from the concord among the peoples to the harmony within the souls. Note in particular *Nam locus esse Deo quis posset in orbe feroci | pectoribusque hominum discordibus ...* 623-624 where the poet introduces *pectora* in his considerations. Christ cannot enter a world ruled by discord, just as He cannot enter a heart divided by discord (626-633). Note

⁷ See Klaus THRAEDE, "Concordia Romana in der Antwort des Prudentius auf die dritte Relatio des Symmachus", in *Tesserae. Festschrift für Josef Engemann* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 18), Münster, 1991, p. 380-394; Id., s.v. *Homonoia*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 16 (1994), col. 278-281; José Luis MORENO, "Concordia y 'paz' en Aurelio Prudencio", in: *Anuario de historia de la Iglesia*, 3 (1994), p. 143-161; Gert PARTOENS, *Prudentius' Libri contra Symmachum. Structuur, argumentatie en plaats in de Latijnse literaire traditie*, diss. Leuven, 1999, p. 413-469.

⁸ One wonders whether *coniuncta* in v. 590 has attributive or predicative value. Cf. THRAEDE, 1991, p. 389, and PARTOENS, p. 419-420.

further especially *ratione ... una* and *Domino ... uni* (end of vv. 631 and 633).

The section is concluded with a prayer (*En ades, omnipotens*, etc. 634-640a). The poet prays that God enter the harmonious world (*concordibus ... terris* 634). The world, *quem congrege nexu | pax et Roma tenent* 635-636), can take Christ in. What God desires is peace under the guidance of Rome (*pax* 637; *pax* 638).⁹

Prudentius' *Symm.* 2, 578-640a, as is well known,¹⁰ follows on the one hand the Augustan ideology concerning Roman imperialism, and on the other hand links up with Origen's view on the relation between the spread of Christianity and the *pax Romana* and the Christian ideology of Rome elaborated at the time of Constantine the Great by Eusebius of Caesarea and adopted later in the West by St Ambrose and St Jerome.¹¹

In a 1991 study Klaus Thraede¹² sets Prudentius' *concordia* passage within the framework of the ideology of the Christian emperors and emphasizes that the poet gave a personal orientation to the Eusebian view of Roman history and the coming of Christ. For the poet declares – thus Thraede – that the unification of the world under the sole power of imperial Rome was a *condicio sine qua non* for Christ's arrival in this world. Christianity is thus founded upon the unity of the Roman empire. Thraede further points out that the *unitas ecclesiae* and the *concordia ecclesiastica* as such form no part of the picture here.

⁹ Cf. Lucanus 4, 189-191: *nunc ades, aeterno complectens omnia nexu, | o rerum mixtique salus, Concordia, mundi | et sacer orbis amor!* (THRAEDE, 1991, p. 380, n. 2).

¹⁰ See e.g. G. TORTI, "Patriae sua gloria Christus. Aspetti della romanità cristiana di Prudenzio", in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Classe di Lettere*, 104 (1970), p. 337-368; R. CACITTI, "Subdita Christo servit Roma Deo. Osservazioni sulla teologia politica di Prudenzio", *Aevum*, 46 (1972), p. 402-435 and more recently Christian PIETSCH, "Aeternas temptare vias. Zur Romidee im Werk des Prudentius", *Hermes*, 129 (2001), p. 259-275.

¹¹ Cf. for the role of Rome in the history of salvation also *Symm.* 1, 287-290; 1, 427-429 and *perist.* 2 (the Laurentius hymn) 413-484.

¹² See note 7.

This last observation is certainly pertinent, but Prudentius' view in my opinion diverges less from the tradition than Thraede suggests;¹³ what Prudentius in fact does is intensify the spiritual component of what authors like Origen or St Ambrose wrote: for Prudentius the *pax Romana* is not only a practical, but also a spiritual prerequisite for the coming of Jesus Christ. For the sake of clarity Origen's passage may be briefly summarized here.¹⁴ God has prepared the nations to be able to accept Jesus' teaching; to that end He has subjected them all to the one emperor of Rome and prevented that the fragmentation of the nations would interfere with the execution of the commandment 'Go forth and make all people my disciples' (Matth. 28, 19). The spread of Christianity would furthermore have been hampered by the fact that all nations were in arms to defend their homeland. How could Jesus' pacific message, which even forbids taking revenge on an enemy, ever have won if the world had not been pacified by the time of His arrival?

As for the absence of the church in *Symm.* 2, 578ff.,¹⁵ I wonder if this is not bound up with the poet's explicit desire for a harmonious Christian Roman empire, which in his view means: one God, one emperor, one faith. A powerful and centralized ecclesiastical institution within and alongside the (Christian) Roman empire was in his eyes perhaps somewhat problematical.¹⁶

I would like to stress that Prudentius also renewed the traditional topic by the way he made the link between the macrocosmos (the *orbis Romanus*) and the *microcosmos* (the soul); in-

¹³ P. 392-393.

¹⁴ *Cels.* 2, 30 (*SChr.* 132, p. 360-362). Cf. further Eusebius, *Demonstratio evangelica* 3, 7, 30-35 (*GCS*, Eusebius, vol. 6, p. 145-146) and *De laudibus Constantini* 16 (*GCS*, Eusebius, vol. 1, p. 248-254).

¹⁵ The word *ecclesia*, for that matter, is seldom found in Prudentius' œuvre; with one exception it appears only in *perist.* 2. But see PARTOENS, p. 413ff. on *Symm.* 2, 586 ff.

¹⁶ Cf. THRAEDE 1991, p. 394. Comparing the studies of Thraede and Moreno, one can say that Moreno, unlike Thraede, does not see any problems in Prudentius' position and believes that Prudentius offers in his *concordia* theme a successful combination of imperial ideology and evangelical message.

deed, making that link went smoothly, in part because of the well-chosen formulation in vv. 624ff., in part because Prudentius enhances the spiritual component of the traditional theme that Christ came into a world pacified by the Romans.

It is quite possible that the manner in which Prudentius here links the microcosmos and the macrocosmos was inspired by a passage in St Ambrose in which the latter elaborates a similar (not identical!) transition. I am referring to *in psalm.* 45, § 21ff. (CSEL, 64, p. 343ff.). I cite first the (often quoted) beginning of the passage, then the (apparently lesser known) continuation:

(21) Et vere, antequam Romanum diffunderetur imperium, non solum singularum urbium reges adversum se proeliabantur, sed etiam ipsi Romani bellis frequenter civilibus atterebantur. (...) Unde factum est, ut taedio bellorum civilium Iulio Augusto Romanum deferretur imperium, et ita proelia intestina sedata sunt. Hoc autem eo profecit, ut recte per totum orbem apostoli mitterentur dicente Domino Iesu: "Euntes docete omnes gentes" (Matth. 28, 19). Illis quidem etiam interclusa barbaricis motibus regna patuerunt, ut Thomae India, Matthaeo Persia. Sed tamen, quo plura obirent spatia terrarum, in exortu ecclesiae potestatem Romani imperii toto orbe diffudit et dissidentium mentes terrarumque divortia donata pace composuit. Didicerunt omnes homines sub uno terrarum imperio viventes unius Dei omnipotentis imperium fidei eloquio confiteri. (.....)

(22) Abstulit ergo bella usque in fines terrae, quod factum esse non dubium est. Sed vide ne bella infirmitatis abstulerit, quae sunt in corde titubantium ... ¹⁷

Early Christianity, for that matter, like its pagan predecessors,¹⁸ regularly related *pax* and *concordia* to the *pax interna*,¹⁹

¹⁷ See already Willy EVENEPOEL, "De rol van Rome in de heilsgeschiedenis. Prudentius, *Contra Symmachum*, II, 578-640a", *Hermeneus*, 63 (1991), p. 322-330. Cf. also Joannes Chrysostomus, *hom. 7 in 1 Tim. 2* (PG, 62, col. 535): of what use is peace in the world around us if there is no peace within ourselves?

¹⁸ See e.g. Seneca, *De vita beata* 3, 4 *pax et concordia animi*; 8, 6 *animi concordiam* and *epist.* 74, 30.

¹⁹ See *TbLL*, vol. 10, s.v. *pax*, col. 872-873.

peace within a person's soul. That inner peace can come about only if the *ratio* overcomes the lusts and passions (e.g. Clement of Alexandria) or if the spirit vanquishes the flesh (*spiritus* vs. *caro*) (e.g. St Gregory of Nyssa).²⁰ Thraede is surprised that Prudentius regards this *pax interna* as a condition for the coming of Christ, while in the Bible it is Christ who brings peace.²¹ Nonetheless, in my opinion Prudentius' position is the traditional early Christian view: compare Origen, but also e.g. St Gregory of Nyssa and Sedulius.²²

3. *Psychomachia* 629-803; *ham. praef.* 40-42 and *perist.* 11, 29ff.: *pax and concordia in the soul of the Christian and among the Christian*²³

After *Operatio* has defeated *Avaritia*, *Pax* puts an end to the war and *Concordia* leads the troops of the Virtues to their camp. Unexpectedly the unreliable *Discordia* wounds *Concordia*. *Discordia*, says the poet, is none other than *Heresis*

²⁰ Clemens of Alexandria, *strom.* 4, 6, 40 (GCS, Clemens Alex., vol. 2, p. 266) and Gregorius of Nyssa, *beat.* 7 (PG, 44, col. 1289). Cf. also Tertullian, *spect.* 25, 1 (CC SL, 1, p. 248) and Augustine, *civ.* 19, 13 (CC SL, 48, p. 678-679) (basic concept *ordo*); cf. for *pax* as order in the soul, also Augustine, *De sermone Domini in monte* 2, 9 (CC SL, 35, p. 6) (a text from 394 on which Augustine commented in his *retr.* 1, 19!): *pacifici autem in semet ipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subicientes rationi, id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas fiunt regnum dei, in quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet ceteris non reluctantibus, quae sunt nobis bestiisque communia, atque id ipsum quod excellit in homine, id est mens et ratio, subiciatur potiori, quod est ipsa veritas unigenitus dei filius.* See *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2 (1972), s.v. *Freiheit*, col. 1080; *Reallexikon für Antike und Christentum*, 8 (1972), s.v. *Friede*, col. 477-78; H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin, 1926, p. 214-223.

²¹ P. 392-393.

²² Origen: see p. 71; Gregorius of Nyssa, *De vita Mosis* 96-97 (*SChr*, 1ter, 1968, p. 162-164) (the soul must first set things right, otherwise faith does not stand a chance); Sedulius, *op. pasch.* 2, 6 (CSEL, 10, p. 202): *in homines ergo specialiter pax illa descendit quos bonae voluntatis capaces invenerit, ut ubi studium sinceri propositi renum scrutator et cordis esse conspexerit, illic domicilium suae delectatur instruere mansionis. Pax est enim et ratio melioris arbitrii contra spiritum carnis non favere certamini, sed utramque materiem concordiae iugiter puritate cum spiritu dominatione servare* (God enters those who have shown good will).

²³ See Christian GNILKA, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden, 1963, p. 41-45.

(vv. 709-714 and 788-797). In vv. 750-797 we hear a speech by *Concordia*. Beforehand she declares that a political peace presupposes peace among individuals and that internal peace is a prerequisite if one is to ward off external dangers.²⁴ Vv. 769-787 are a veritable ode to peace; thus we read:

Pax plenum virtutis opus, pax summa laborum,
pax belli exacti pretium est pretiumque pericli, (770)
sidera pace vigent, consistunt terrea pace.²⁵

Nil placitum sine pace Deo: non munus ad aram
cum cupias offerre, probat, si turbida fratrem
mens inpacati sub pectoris oderit antro,

...

Non inflata tumet, non invidet aemula fratri,
omnia perpetitur patiens atque omnia credit, (780)
numquam laesa dolet, cuncta offensacula donat,

...

Quisque litare Deo mactatis vult holocaustis,
offerat in primis pacem: nulla hostia Christo (785)
dulcior ...

In vv. 788-797 the problem of the heresies comes again to the fore, the names of Arius and Photinus are mentioned. I should also point out that *Concordia*, together with *Fides*,²⁶ afterwards build the temple in the soul of man and in the heart of Christianity (note v. 824).

Because Prudentius equates *discordia* with *haeresis* the reader may be inclined to interpret the struggle between *Concordia* and *Discordia* in an exclusively ecclesiological sense; however, from 764-768, with e.g. 767 *mentisque et corporis*,²⁷ and also from the ode to peace (vv. 769ff.), one gathers that the poet is dealing here, as elsewhere in the *Psychomachia*, with the soul. *Pax* refers not only to the unity within Christianity (*pax eccle-*

²⁴ Cf. Livy 4, 7, 1 *quorum in magistratu concordia domi pacem etiam foris prae-buit*.

²⁵ The (partly anaphoric) reiteration of *pax* is typical for the style of a hymn; cf. Tibullus 1, 10, 45-50. See on these verses Fuchs, p. 144-145.

²⁶ *Concordia* is, thus Prudentius, the sister of *Fides* (vv. 734-735; 802).

²⁷ Vv. 758-763 which include the words *sententia discors* | *sensibus in nostris* and *fissa voluntas* make the transition from one level to the other possible; cf. the role of *Symm.* 2, 623-625.

siastica or *catholica pax*²⁸) (1), the term also relates to the peacefulness of those who practice *caritas* (*status mentis erga alios pacificae*) (2).²⁹

As in the above-discussed passage from *Symm.* 2 we have two levels here: the level of the soul and the level of the Christian community. The latter could in principle refer to the Church, but also to the Christianized Roman empire, an interpretation which to me seems more plausible, since the Church as such is conspicuously absent in Prudentius' work.³⁰ As for the level of the soul: *Symm.* 2, 626ff. deals with the *pax interna*, while here, in *psych.* 750ff., it is rather a question of the *status mentis erga alios pacificae*.³¹

Note also *uno* | ... *studio* in vv. 762-763 and |*spiritus* ... *unus*| in v. 768; compare how in *Symm.* 2, 631 and 633 *ratione* ... *una*| and *Domino* ... *uni*| correspond. V. 772 *Nil placitum sine pace Deo* and 785-787 *offerat in primis pacem + hoc solo* ... | *munere* recall *Symm.* 2, 593 *Sola Deum novit concordia* + 597 *munere pacis alit*. As in *Symm.* 2, 593-597, in *psych.* 769ff. we hear an ode to peace; here too *pax* (peace and peacefulness) is crucial.

After rendering in vv. 772ff. Matth. 5, 24, Prudentius in vv. 775ff. converts Paul's ode to love (1 *Cor.* 13) into an ode to peace, also incorporating *Eph.* 4, 26, Matth. 10, 16 and 7, 15. As one can see, the New Testament dominates vv. 769ff.

Christian Gnilkka has examined why Prudentius translated Paul's praise of *caritas* (1 *Cor.* 13, 4-8) into an ode to peace (*pax*).³² This scholar points out that *caritas* does not fit metrically in a hexameter, that *amor* in the moral sense was used

²⁸ Prudentius would probably prefer *catholica pax*; cf. Augustine, *c. Emer.* 2 (CSEL, 53, p. 182) *quid intersit inter catholicam pacem et haereticam dissensionem*; and *epist.* 129, 4 (CSEL, 44, p. 36). *Pax ecclesiae + unitas*, e.g. in Cyprian, *domin. orat.* 8 (CSEL, 3, 1, p. 271-272) and *epist.* 54, 4 (CSEL, 3, 2, p. 624). *Pax ecclesiae*: see *TbLL*, vol. 10, s.v. *pax*, col. 875.

²⁹ Cf. for *pax* as *status mentis erga alios pacificae*, e.g. Cicero, *inv.* 1, 21 and *Tusc.* 5, 83, but also Tertullian, *spect.* 15, 2 (*CC SL*, 1, p. 240). Cf. further Gnilkka, p. 410. Moreno, p. 152ff., distinguishes between "la paz del alma", "la paz de la fraternidad cristiana" and "la concordia de la fe".

³⁰ Cf. note 15.

³¹ See *TbLL*, vol. 10, s.v. *pax*, col. 870.

³² Roberto Palla points out in his comm. *ad ham.* (*Aurelius Prudentius*

negatively as well as positively and thus could not be used as a personified virtue, and that *dilectio* was not common in Latin poetry. But, as he rightly points out, there is more: *pax*, which in the New Testament is closely associated with *caritas*,³³ as an indication of the Christian *caritas* perfectly fits a context in which a war has just been fought. One should consider that Prudentius thus equates the soul which is characterized by *caritas* with the *status mentis erga alios pacificae*.

To conclude this paragraph that dealt in particular with heretical *discordia*, I would like to adduce two other passages in which Prudentius rejects the division that heresies entail. First of all *ham. praef.* 40-42: Marcion, who set the god of the Old Testament against the god of the New, sows discord. Prudentius posits that unity is found around the one true God. *Perist.* 11 is concerned with the martyr Hippolytus. A specific element of this martyr's hymn is that the martyr in question long adhered to an heretical doctrine. Shortly before his death he reverted to the faith of Peter and Paul, the true Catholic faith. He expressed the wish that *una fides vigeat* (v. 31). Vv. 29b-32 read as follows:

... Fugite, o miseri, execranda Novati
scismata, catholicis reddite vos populis!
Una fides vigeat, prisco quae condita templo est,
quam Paulus retinet quamque cathedra Petri.³⁴

Clemens, Hamartigenia, Pisa, 1981) *praef.* 40-42 that *pax* here is the same as *unitas*.

³³ See Joh. 14, 16-27; 2 *Cor.* 13, 11; *Col.* 3, 14-15; 2 *Tim.* 2, 22 (GNILKA, p. 44, n. 46 with reference to Hélène PÉTRÉ, *Caritas*, Louvain, 1948). Cf. further Hilarius, in *Matth.* 18, 9 (*SCBr*, 258, p. 84): *Ipse (Christus) enim pax atque caritas sedem atque habitationem in bonis et pacificis voluntatibus collocavit*; Ambrose, *off.* 2, 30, 155: *Amate vos invicem. Nihil caritate dulcius, nihil pace gratius* (Moreno, p. 156, n. 38).

³⁴ With *catholicus* Prudentius frequently opposes the 'catholics' to the heretics: *praef.* 39 *catholicam ... fidem*; *apoth.* 291-292 *catholica ... plebe*; *perist.* 7, 9 *catholicam ... fidem*; *perist.* 11, 24 *catholicae ... fidei*; 30 *catholicis ... populis*. Cf. how Augustine in *c. Emer.* 2 sets *catholicam pacem* and *haereticam dissensionem* opposite one another. In *Symm.* 1, *praef.* 59-60 the Christians/catholics in *catholicam ... puppem* are opposed to the pagans.

4. *Pax and libertas*

In the Roman tradition *pax* and *libertas* were sometimes contrasted,³⁵ but also linked. Thus we read in Cicero, *ad Brut.* 2, 5, 1 *libertatem quae sine pace nulla est*; and in *Phil.* 2, 113 *pax est tranquilla libertas*. From Augustus' time a coin has survived with on the one side the words *libertatis vindex*, on the other *pax*. An inscription in honour of Constantine the Great, *CIL* VI 1145, reads *fundatori pacis et restitutori publicae libertatis*, another honouring Constans I, *ILS* 648, *piissimo ac fortissimo fundatori pacis ac publicae libertatis auctori*. He who eliminates a usurper brings peace and restores the liberty of the citizens.³⁶ All these texts are concerned with political peace and liberty.³⁷ But the association of *pax* (or *concordia*) and *libertas*³⁸ also occurs in philosophical texts, e.g. Seneca, *epist.* 73, 8 (in connection with *bona*) and in *De vita beata* 9, 4 (in the framework of a description of the highest good). The notions of *pax* and *libertas* also appear together in Clement of Alexandria, *strom.* 2, 120, 1ff.

In Prudentius the terms appear together only once, viz. in *Symm.* 2, 655-768, a passage in which *Roma* is speaking. Rome has recently defeated Alaric (near Pollentia). In vv. 709ff. *Roma* emphasizes that now, thanks to the valour of the soldiers and the support of Christ, she is free (*libera*, v. 730), that is liberated from the threat of the barbarians, safe; jubilantly she declares that an end has come to the *servitium* (vv. 732-737).³⁹ This is the only passage in the work of

³⁵ See note 4. Cf. further J. IGLESIAS, "Concordia e libertas", *Labeo*, 26 (1980), p. 231-233 and Martin HOSE, "Libertas and pax. Eine Beobachtung zu Tacitus' Darstellung des Bataveraufstandes", *Hermes*, 126 (1998), p. 297-309.

³⁶ The references just given in the main text come from the publication of Callu cited in note 5.

³⁷ Nestlé pointed out (s.v. *Freiheit*, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 8, col. 278) that under the Principate the notion of *libertas* closely approached those of *securitas* and *pax*.

³⁸ Cf. also Livy 31, 31, 15.

³⁹ Cf. *Symm.* 1, 467-468 where Theodosius claims that Constantine the Great could put an end to the *servitium* of the Romans under the usurpator Maxentius thanks to the support of Christ.

Prudentius where *liber* has this political connotation. *Roma* concludes with the words :

Unus nostra regat servetque palatia Christus,
ne quis Romuleas daemon iam noverit arces,
sed soli pacis Domino mea serviat aula. (766-768).⁴⁰

However, the principal reason to discuss *pax* and *libertas* in Prudentius together was for me not this one passage ; indeed, my main motive has been expounded at the outset of this study.

5. *Concluding observations*

Our conclusions corroborate those for the theme of *libertas* in Prudentius.

Prudentius' praises of *concordia* and *pax* and the importance the poet attaches to the achievement of unity among the Christians, *una fides*, express a profound concern about the continuing threats of war and the divisions caused by the heresies. In the slogan *concordia et pax* the desiderata converge of the imperial propaganda and of the catholic community. Concord and unity are desired by all. That Prudentius twice sings the praises of peace can only be interpreted as a expression of the poet's longing for peace in a harmonious *orbis Romanus et christianus*. As for the latter, Prudentius no doubt endorsed wholeheartedly *Eph.* 4, 5 *Unus Dominus, una fides, unum baptisma* etc.

In the first passage we discussed, *Symm.* 2, 578-640a, we had to do with the Christianization of the Roman imperial ideology, further extended by Prudentius in the wake of Origen and St Ambrose: the *pax Romana* here is much more than a divinely planned opportune context for the spread of Christianity; the linking of *pax* and *Roma* is a kind of condition without which Christ would not have come into this world. If one reads Origen and St Ambrose attentively, Prudentius is not simply innovating, but elaborating what was latently present in his predecessors.

⁴⁰ Cf. *Deus pacis*: *Rom.* 15, 33; 16, 20 and 2 *Cor.* 13, 11 (see *TbLL*, vol. 10, s.v. *pax*, col. 872); *Christus pax*: *Eph.* 2, 14 (see *ibid.*).

The greater part of the ode of *Concordia* to *pax*, *psych.* 750-797, is made up of Biblical components. Thus Prudentius offers a surprising transformation of Paul's praise of love (1 *Cor.* 13) in an ode to peace.

Prudentius also gave *Symm.* 2, 578-640a and *psych.* 629-803 a personal touch by linking microcosmos and macrocosmos. Both in *Symm.* and in *psych.* the poet sings the praises of peace, in *Symm.* as well as in *psych.* he associates peace among men with peace within man.

The position of the concepts of *libertas* and *concordia/pax* in imperial propaganda may have sharpened Prudentius' attention for these themes and influenced the tone of his verses. Still, it appears that *liber* is used just once in connection with the secure situation the Roman army has achieved for Rome with the support of Christ in the face of the barbarians; Roman political ideology, on the other hand, is present at full strength in *Symm.* 2, 578-640a, which refer to the providential connection between Roman imperialism and the spread of Christianity.

The Christian poet Prudentius deals in his poems first and foremost with Christian themes. He does so with conviction; the themes are undeniably more than mere literary matter. From his classical formation, from his own experience (e.g. as a Roman magistrate), and from the concerns of his age, he colours and expands Biblical and specifically Christian or theological themes with elements taken from Graeco-Roman culture. But he is careful not to distort the Christian message and, as far as I can see, adduces specific theological accents only in the wake of early Christian predecessors. What he writes about the role of Rome in the history of salvation is a telling instance; and the themes *pax*, *concordia* and *libertas*, topics with a complex and broad history, are good examples of a meaningful association and articulation of different but converging aspirations. Prudentius links Biblical and Graeco-Roman themes and aspirations in a rational and meaningful way.

On the other hand, there are undeniably some Biblical lacunae in his outlook: thus the New Testament's eschatological

view of freedom and peace is almost lacking;⁴¹ a statement such as *Gal.* 5, 13 *Vos enim in libertatem vocati estis* cannot be read in Prudentius. Nor is *Joh.* 14, 27 *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat ego do vobis* found in his verse. It is perhaps typical that the Christian Roman Prudentius, unlike e.g. Tertullian or St Augustine,⁴² nowhere opposes his notion of freedom and peace, as *vera libertas* and *vera pax*, to the Graeco-Roman notions of *libertas* and *pax*.⁴³

Summary

This study is a complement to an earlier contribution on *libertas* in the works of Prudentius. In *Symm.* 2, 578-640a P. elaborates what was latently present in Origen and Ambrose: without the linking of *pax* and *Roma* Christ could not have come into this world; for P. the *pax Romana* is not only a practical, but also a spiritual requisite for the coming of Jesus Christ. The greater part of *psych.* 750-797 is made of Biblical components. P. surprisingly transforms Paul's praise of love into an ode to peace. P. also gave *Symm.* 2, 578-640a and *psych.* 629-803 a personal touch by linking microcosmos and macrocosmos. In both *Symm.* and in *psych.* the poet sings the praises of peace, both instances concern the unity of the Christianized Roman world, in both *Symm.* and *psych.* P. associates peace among men with peace within men.

⁴¹ Nor does Prudentius offer, to my knowledge, *pax in vita aeterna (caelesti)* (*TbLL*, vol. 10, s.v. *pax*, col. 874-875); *pax* appears in this meaning e.g. in Cyprian, *mortal.* 3 (*CC SL*, 3A, p. 18) and in Augustine, *civ.* 15, 4 (*CC SL*, 48, p. 457).

⁴² Tertullian, *coron.* 13, 6 (*CC SL* 2, p. 1061) *si veram putes saeculi libertatem ... , redisti in servitutem hominis, ... amisisti libertatem Christi* and Augustine, *lib. arb.* 1, 109 (*CC SL*, 29, p. 233) (*libertas*) *nulla vera est nisi beatorum et legi aeternae adherentium*.

⁴³ Prudentius does not oppose *pax Romana* and *pax christiana*; *pax christiana* is in his eyes the culmination of the *pax Romana*.

Otredad, alterización y apropiación en el discurso cultural del primer Cristianismo. Ambrosio de Milán y la « reescritura » cristiana del *Tanake**

por

Jesús HERNÁNDEZ LOBATO

(Oxford)

Relata Jorge Luis Borges en uno de sus cuentos más célebres e inquietantes cómo el autor francés Pierre Menard se propuso la sorprendente tarea de reescribir el *Quijote*, produciendo un texto que coincidiera « palabra por palabra y línea por línea » con el original cervantino, sin dejar por ello de ser un producto genuino de su autor y de su tiempo¹. No se trataba, en efecto, de componer una suerte de versión *aggiornata* del *Quijote* ni mucho menos de producir una mera copia de la novela, sino de « llegar » a la literalidad de la obra cervantina desde el peculiar aquí y ahora de Pierre Menard, tan alejado del de la literatura aurisecular española. El resultado de tan heroica tarea era un texto idéntico al de Cervantes en la letra pero profundamente diferente – casi opuesto – en el sentido :

* Este estudio se ha llevado a cabo en el marco de los proyectos de investigación FFI2009-09134 (Ministerio de Ciencia e Innovación) y SA120A08 (Junta de Castilla y León). Deseo dejar constancia de mi agradecimiento a las profesoras Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca) y Eunáte Mirones Lozano (Universidad de Salamanca) por todos sus consejos y sugerencias durante la fase de corrección de este artículo y al doctor Oscar Prieto Domínguez (Universidad de Valladolid) por su inestimable ayuda.

¹ Nos referimos, claro está, al relato « Pierre Menard, autor del Quijote », incluido en *Ficciones* (1944). En lo sucesivo, citaré este texto por la edición J. L. BORGES, *Obras completas II (1941-1960)*, Madrid, 1992, pp. 32-39.

según confiesa el propio Borges, « el texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza)² ». La simple comparación de dos párrafos – textualmente exactos – de los Quijotes de Menard y Cervantes basta para comprender el abismo semántico que puede exigir la interpretación de dos textos idénticos³.

Una empresa tan extravagante y subversiva como ésta parece sólo posible en la fabulosa imaginación del escritor argentino. Sin embargo, fue precisamente una empresa de este tipo la que modificaría para siempre el rumbo de la historia occidental: nos referimos a la « reescritura » cristiana de la Biblia Hebrea, sin duda uno de los empeños más audaces y trascendentes de la literatura universal.

El *Tanakh* (o Biblia Hebrea)⁴ y el Antiguo Testamento cristiano – dejando de lado ciertas divergencias en la ordenación de los libros y en la admisión de determinados textos deutero-

² BORGES, *op. cit.*, p. 37.

³ Según refiere el propio Borges (*op. cit.*, p. 37): « No menos asombroso es considerar capítulos aislados. Por ejemplo, examinemos el xxxviii de la primera parte, « que trata del curioso discurso que hizo don Quixote de las armas y las letras ». Es sabido que don Quijote (como Quevedo en el pasaje análogo, y posterior, de *La hora de todos*) falla el pleito contra las letras y en favor de las armas. Cervantes era un viejo militar: su fallo se explica. ¡ Pero que el don Quijote de Pierre Menard – hombre contemporáneo de *La trahison des clercs* y de Bertrand Russell – reincida en esas nebulosas sofisterías! Madame Bachelier ha visto en ellas una admirable y típica subordinación del autor a la psicología del héroe; otros (nada perspicazmente) una *transcripción* del Quijote; la baronesa de Bacourt, la influencia de Nietzsche. A esa tercera interpretación (que juzgo irrefutable) no sé si me atreveré a añadir una cuarta, que condice muy bien con la casi divina modestia de Pierre Menard: su hábito resignado o irónico de propagar ideas que eran el estricto reverso de las preferidas por él ».

⁴ Como es bien sabido, la voz *Tanakh* (תנ"ך) es un acrónimo formado por las iniciales de los términos hebreos que designan las tres subdivisiones de la Biblia judía: la Ley o Pentateuco (תּוֹרָה, Tōrāh), los Profetas (נְבִיאִים, Nəbī'im) y los Escritos (כְּתוּבִים, Kəṭūbīm). Es éste el término con que los judíos acostumbran a referirse a la totalidad de la Biblia Hebrea. A fin de evitar la ambigüedad referencial de la palabra Biblia, nos serviremos preferentemente del término técnico *Tanakh* para aludir a la Sagradas Escrituras del Judaísmo.

canónicos⁵ – se nos presentan, en efecto, como dos textos literalmente idénticos. Cada letra, cada palabra, cada frase, cada línea se repiten en uno y otro con la obstinada exactitud con que el *Quijote* de Pierre Menard reproducía el cervantino. Sin embargo, bajo esa perfecta identidad material se oculta la profunda divergencia de dos textos radicalmente diferentes y, más aún, polémicamente enfrentados. Rara vez dos textos sagrados han protagonizado una lucha tan encarnizada por defender la legitimidad de sus posturas: pero nunca – ni antes ni después – ha sido el *mismo* texto el que ocupara los dos polos enfrentados de tal batalla dialéctica.

Una brecha interpretativa separará radicalmente el *Tanak* hebreo y el Antiguo Testamento cristiano; la rica y variada literatura judía, tal y como aparece compendiada en la Biblia hebrea, será objeto de una profunda revisión exegética a la luz del Nuevo Testamento, que alterará para siempre su sentido y la convertirá en « otra cosa » radicalmente distinta. El *Tanak* sufrirá, de esta manera, un proceso prolongado y multiforme de relectura/reescritura cristiana, en el que la traducción – instrumento esencial en este tipo de trasvases culturales – estaba llamada a desempeñar un papel nada menor, si bien nunca exclusivo⁶. Ese largo proceso resemantizador se consumaría en

⁵ Sobre las diferencias materiales entre ambos textos, su génesis histórica y su significado religioso cfr. J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia Hebrea y la Biblia Cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, 1993. Sobre los cambios en la ordenación de los libros sagrados como estrategia resemantizadora cfr. H. BLOOM, *Jesus and Yahweh. The Names Divine*, New York, 2005, pp. 47-51.

⁶ Conviene recordar – ya desde este primer estadio de nuestra investigación – la complejidad lingüística asociada a la recepción cristiana del *Tanak*, que conocería, como es lógico, muy distintos niveles. En el caso de la primitiva comunidad judeocristiana de Palestina, los textos veterotestamentarios eran perfectamente accesibles en su forma originaria hebrea – o, a lo sumo, en uno de los múltiples *targûmîm* arameos de la época – , como demuestran los pasajes evangélicos en que Jesús reinterpreta en la sinagoga una profecía de Isaías a la luz de su propio ministerio (Lc 4, 16-21). Sin embargo, los judíos de la Diáspora, desentrenados en el manejo de las fuentes hebreas, se servían desde hacía siglos de la traducción griega de las Escrituras, conocida como *Septuaginta* y creada íntegramente en el seno de la tradición mosaica. Con la irrupción del cristianismo, esa misma versión – inalterada – hubo de servir por igual a los judíos de lengua griega y a los cristianos de nuevo

última instancia con una completa « enajenación » de la Biblia hebrea respecto al horizonte de expectativas del pueblo que la produjo. Cabría incluso hablar de un doble proceso de « enajenación » cultural con origen en tan audaz relectura: por un lado, desde una perspectiva occidental, la apropiación cristiana del texto bíblico supuso la irrupción fulminante de un « otro » hasta entonces despreciado o sencillamente desconocido: la literatura, la ética y la cultura judías, de las que el cristianismo se declaraba heredero; tal irrupción, como veremos, fue capaz de deconstruir los principios éticos y estéticos del occidente pagano, forzándolo a verse a sí mismo como algo ajeno y superado, como un gran « otro » respecto a una nueva realidad aún naciente. Por otro lado, el pueblo judío quedó « enajenado » respecto a sus propios textos sagrados, que la exégesis cristiana había convertido en una inquietante « otra cosa », cuya legítima posesión parecía dejar de recaer en la sociedad que los había creado. Se trata de un fenómeno de apropiación cultural sin precedentes, destinado a producir un vuelco en la historia universal y en sus principios rectores. Y fue, en definitiva, un simple acto de relectura, una propuesta exe-

cuño, fueran éstos de origen gentil o judaico. Paradójicamente, esa traducción hecha por y para judíos se ha convertido con el tiempo en el emblema más señero de la Iglesia ortodoxa griega, que la considera como propia. Por último, en el Imperio romano de Occidente se sintió muy pronto la necesidad de verter a la lengua latina los textos sagrados de la nueva fe, para garantizar su difusión entre los cada vez más abundantes desconocedores del griego: esta ingente tarea de incontables eslabones (*Vetus Latina*, *Itala* etc.) hallaría su consumación definitiva en la famosa *Vulgata* de Jerónimo, que supuso, en muchos sentidos, un retorno a las fuentes hebraicas del texto bíblico. A diferencia de cuanto hemos visto hasta ahora, esas primitivas traducciones al latín son acaso las primeras en ser elaboradas desde una perspectiva exclusivamente cristiana, sin la menor participación de los antiguos destinatarios de texto bíblico: los judíos. En conclusión: la traducción constituyó, sin duda alguna, un importantísimo instrumento al servicio de la exégesis cristiana de las Escrituras judías, pero su peso específico debe ser justamente ponderado, dado que buena parte de la relectura textual promovida por la nueva fe se desarrolló durante siglos sobre la base exclusiva de versiones originariamente judaicas – como la *Septuaginta* o los *targûmim* – cuando no directamente sobre el propio *Tanakh* hebreo. En todos esos casos, el cambio de sentido (relectura) no conllevó en absoluto un cambio en la letra (reescritura).

gética capaz de transformar un único texto en dos sin alterar una sola palabra, lo que hizo posible ese crucial proceso de apropiación y « alienación » que se encuentra en la base misma de la cultura occidental. De ahí que merezca la pena pararnos a considerar las a menudo inadvertidas vinculaciones entre lectura y apropiación y el modo en que la conciencia de ese nexo modeló la *forma mentis* del hombre tardoantiguo, tal vez el primero en darse cuenta del poder « expoliador » de la exégesis literaria. Al fin y al cabo, el *leer* no deja de ser – incluso etimológicamente⁷ – una de las modalidades básicas del *posseer*: la de la *apropiación*.

Uno de los textos más sorprendentemente lúcidos respecto al proceso de apropiación identitaria y cultural inherente a todo acto de (re)lectura es el contenido en la *Expositio psalmi CXVIII* de Ambrosio de Milán (21, 10-12), al hilo del verso 162 del citado salmo: *exulto in uerbis tuis, sicut qui inuenit spolia multa* (Sal 119 (= VVLG. *psalm.* 118), 162)⁸. En él, el sagaz obispo esboza una novedosa teoría de la lectura como expolio, cuya radical modernidad y penetración puede contribuir a explicar buena parte de los fenómenos que condicionaron el surgimiento de la estética tardoantigua y su peculiar cosmovisión. Veámoslo:

⁷ El sentido básico del verbo latino *lego* – del que derivan todos sus usos figurados – era, en efecto, el de « recolectar para sí, recoger, reunir » (cfr. *legulus* « recolector », *lignum* « leña » etc.): tal era precisamente el significado originario de la raíz indoeuropea *leǵ-, representado, verbigracia, por el griego συλλογή « colección » o el albanés *mb-ledh* « él recoge, compila » (cfr. J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I, Bern - München, 1959, p. 658 y H. RIX, *Lexikon der Indogermanischen Verben*, Wiesbaden, 2001, p. 397). El verbo latino *lego* puede incluso adquirir el sentido específico de « expoliar, saquear, robar », especialmente si va referido a un lugar u objeto sagrado (cfr. *sacri-legus*): así ex. gr. en RETH. *Her.* 2, 49: *maius esse maleficium stuprare ingenuum quam sacrum legere*. De este modo, ateniéndonos al arco semántico de la palabra, podemos afirmar con Ambrosio que *sacras scripturas legere* (= leer las sagradas Escrituras) implica necesariamente *sacras scripturas legere* (= adueñarse de ellas, expoliar su sacralidad).

⁸ Las abreviaturas de los libros bíblicos que utilizaremos en este trabajo son las propuestas por la *Nueva Biblia de Jerusalén* (nueva edición revisada y aumentada), Bilbao, 1998, pp. xiv-xv. De esa misma fuente tomaremos las traducciones al castellano de los pasajes bíblicos que se vayan citando, salvo en los casos concretos en que indiquemos lo contrario.

Sequitur uersus secundus: *exulto in uerbis tuis, sicut qui inuenit spolia multa* (Sal 119 (= VVLG. *psalm.* 118, 162) ... Exultat enim qui habet uerbum Dei; habet enim spolia multa quae Iudaeis abstulit, habet prostrati hostis exuuias. ... Cognouisti de nationibus, cognosce etiam de Iudaeis, quibus dominus Iesus abstulit spolia, hoc est regnum caelorum abstulit et dedit genti facienti fructum eius: abstulit uirtutem panis et uirtutem aquae, prophetam et admirabilem consiliarium et prudentem architectum et sapientem auditorem illis abstulit, nobis dedit; merito exulto, sicut qui inuenit spolia multa. Si ne labore meo inueni spolia quae non habebam, inueni Hepateuchum, inueni Regnorum libros, inueni prophetarum scripturam, inueni Esdram, inueni Psalmos, inueni Prouerbia, inueni Ecclesiasten, inueni Cantica canticorum, inueni admirabilem consiliarium Christum, inueni Paulum prudentem architectum, inueni sapientem auditorem populum Christianum, qui nouit ea quae leguntur audire; ille enim audit, qui ea quae audit intellegit. Lex spiritalis est; non illam audit Iudaeus qui audit corporaliter, sed ille audit qui audit in spiritu. Habent illi libros, sed sensum librorum non habent; habent prophetas, sed non habent quem illi prophetauerunt. Quomodo enim habent quem non receperunt? Ideo cum Moyse et Helia mihi apparuit, quia ab illis recessit. Multa habet spolia qui habet Dei uerbum; habet resurrectionem, habet iustitiam, uirtutem atque sapientiam, habet omnia, quia omnia in ipso constant. Hebraei *spoliauerunt Aegyptios et uasa* eorum abstulerunt (Ex 12, 35-36); Iudaeorum spolia habet populus Christianus et totum habemus, quod illi habere se nesciebant.

Añado a continuación mi traducción del pasaje, para una mayor comodidad del lector:

Sigue el verso segundo: « me regocijo en tus palabras, como quien encuentra muchos despojos » (Sal 119 (= VVLG. *psalm.* 118), 162) [...] Se regocija, así pues, quien posee la palabra de Dios, pues tiene muchos despojos que le ha arrebatado a los judíos, tiene el botín de guerra del enemigo prosternado. [...] Ya has sabido de los gentiles, conoce también ahora sobre los judíos, a quienes el señor Jesús arrebató el botín, es decir, les arrebató el reino de los cielos y se lo entregó al pueblo capaz de sacarle fruto: les quitó el poder del pan y el poder del

agua, les quitó al profeta⁹ y al admirable consejero¹⁰ y al sagaz arquitecto¹¹ y al sabio oyente¹² y nos los dio a nosotros; con toda razón me regocijo, como quien encuentra muchos despojos. Sin que yo me fatigara he encontrado despojos que no me pertenecían: he encontrado el Heptateuco, he encontrado los libros de los Reyes, he encontrado la escritura de los Profetas, he encontrado a Esdras, he encontrado los Salmos, he encontrado los Proverbios, he encontrado el Eclesiastés, he encontrado El Cantar de los Cantares, he encontrado a Cristo, el admirable consejero, he encontrado a Pablo, el sagaz arquitecto, he encontrado al pueblo cristiano, el sabio oyente, que sabe oír lo que se lee; pues sólo oye aquel que entiende lo que oye. La Ley es espiritual; no la oye el judío, que la oye carnalmente, sino que la oye aquel que la oye en espíritu. Ellos tienen los libros, pero no tienen el sentido de los libros; tienen a los profetas, pero no tienen a quien ellos profetizaron. ¿Cómo iban a tener al que no recibieron? Es precisamente por esto por lo que (*sc.* Cristo) se me apareció *a mí* junto a Moisés y Elías: porque se apartó de aquéllos. Muchos despojos posee quien posee la palabra de Dios; tiene la resurrección, tiene la justicia, tiene la virtud y la sabiduría, lo tiene todo porque todo está comprendido en ésta. Los judíos expoliaron a los egipcios y les quitaron sus vasijas (Ex 12, 35-36); pero los despojos de los judíos los tiene el pueblo cristiano y eso lo poseemos íntegramente, porque aquéllos no eran conscientes de que lo tenían.

Ambrosio comienza por delimitar nítidamente cuál es la cuestión en juego: basta con transformar en interrogativa su afirmación inicial para obtener el objeto básico de su reflexión explícitamente formulado: *Quis habet uerbum Dei?*, o, de un modo más genérico: ¿Quién es el legítimo poseedor de un texto? ¿Será acaso quien lo crea (en este caso, el pueblo judío) o más bien el que le proporciona la lectura más rica y estimulante (la comunidad cristiana)? ¿No es acaso el Quijote de

⁹ Se refiere a Moisés, como el propio Ambrosio explica más adelante.

¹⁰ Se refiere a Jesús. Cfr. la profecía de Isaías 9, 5, en la que se vaticina el advenimiento de un niño regío al que se concede el atributo de *admirabilis consiliarius*.

¹¹ Se refiere a Pablo de Tarso.

¹² Se refiere al pueblo de Dios: el pueblo cristiano o nuevo Israel.

Pierre Menard más rico e interesante que el de Cervantes? ¿Quién es, pues, el legítimo propietario de las Escrituras? Ambrosio no duda en conceder a los judíos la producción material de sus textos sagrados (... *habent illi libros* ...): son *su* literatura. Pero, ¿hasta qué punto ese hecho histórico los convierte en realmente suyos?

Las escrituras hebreas son para Ambrosio un *spolium*, un objeto encontrado, minusvalorado por su productor y revalorizado por una relectura nueva e inesperada: *Iudaeorum spolia habet populus Christianus et totum habemus, quod illi habere se nesciebant*. El obispo de Milán desarrolla en este párrafo dos temas básicos, que la teoría literaria posterior tardaría aún muchos siglos en comprender y delimitar: afirma, por un lado, que la lectura es siempre e intrínsecamente un acto de apropiación. Todo ejercicio de lectura supone una interiorización del texto base, cuya natural ambigüedad debe ser resuelta por el lector mediante una acción exegética activa, que complete un objeto que se presenta, por su propia naturaleza, como algo *in fieri*, inacabado, falto de sentido. Por otro lado, despoja – nunca mejor dicho – al autor literario de su posición hegemónica como propietario de un texto y cifra en el acto interpretativo del lector (o comunidad de lectores) el elemento que legitima la posesión real de un texto, que nunca debe confundirse con la meramente física o productiva. El texto, una vez aparecido, pertenece exclusivamente a quien lo lee, nunca más a quien lo ha escrito. De ahí que la lectura (o re-creación) más rica y estimulante de una obra le otorgue al intérprete el título de legítimo poseedor, ya que la comunicación literaria es siempre el resultado de una tensión no resuelta entre un texto y su lector. En definitiva, Ambrosio no sólo constata el hecho – hoy incuestionable – de la lectura como apropiación, sino que le otorga a esa apropiación toda la legitimidad sobre la posesión espiritual del producto interpretado. Ni qué decir tiene que la postura defendida por Ambrosio anticipa en varios siglos la Estética de la recepción de Jauss e Iser, el *Lector in fabula* de Umberto Eco o la famosa « muerte del autor » polémicamente preconizada por Roland Barthes.

Pero Ambrosio va más allá. Reivindica al propio Jesús de Nazaret como predecesor fundamental del « expolio » cristia-

no a la literatura judía: *cognosce etiam de Iudaeis, quibus dominus Iesus abstulit spolia*. Jesús, desde el punto de vista ambrosiano, « saqueó » al pueblo elegido, reticente a aceptar su mensaje y ciego al verdadero sentido de las Escrituras, arrebatándoles todas sus prebendas y privilegios (entre ellos, la legítima posesión del texto sagrado), para otorgárselos al nuevo Israel: los cristianos. El obispo de Milán le adjudica al propio Cristo la labor de relectura expoliadora en clave mesiánica de toda la Biblia Hebrea, que legitimó a los cristianos para adueñarse de la palabra divina, por considerarse los únicos que comprendían su auténtico sentido: *habent illi libros, sed sensum librorum non habent*. A nuestro parecer, es muy posible que Ambrosio haya elaborado la inusitada imagen de un Cristo « expoliador » a partir del pasaje de Isaías 53, 12 referido al enigmático personaje del Siervo Sufriente de Yahvé, que en el marco de la exégesis cristiana se habría de identificar con el Mesías crucificado en remisión de los pecados: *ideo dispertiam ei (sc. servo) plurimos, | et fortium diuidet spolia, | pro eo quod tradidit in morte animam suam, | et cum sceleratis reputatus est, | et ipse peccatum multorum tulit, | et pro transgressoribus rogauit*. Sea como fuere, Cristo es para Ambrosio « el verdadero intérprete de la Escritura » (AMBR. in Luc. 7, 50: ... *scripturae uerus interpres Christus* ...), el exégeta por excelencia. Es altamente significativo de la cosmovisión tardoantigua y de la preeminencia que dentro de ella irían cobrando la interpretación de los textos y los mecanismos exegéticos que la fundamentan el haber convertido al propio Cristo en un avezado crítico literario, capaz de ofrecer un sentido inesperado e iluminador a toda la literatura de su pueblo.

Pero tal vez esa visión ambrosiana de un Jesús exégeta no resulte tan alejada de la realidad del personaje. Después de todo, la controvertida figura de Jesús de Nazaret¹³ había sabi-

¹³ En lo sucesivo nos referiremos a la figura de Jesús de Nazaret en los únicos términos en que ésta es hoy aprehensible a nuestro entendimiento: como una compleja e inextricable fusión de historia y mito. Seguimos, por lo tanto, el moderno enfoque cristológico de Gerd Theissen, según el cual: « en el centro del sistema semiótico cristiano hay una combinación de mito e historia. Disolver esa combinación de modo unilateral, sea en dirección de la 'historia' o es dirección al « mito » es ignorarla. [...] Ya en el Jesús históri-

do engendrar una relectura integral del *Tanakh* capaz de convertir toda la rica variedad de géneros y escritos en él contenidos en una suerte de prólogo a su vida; de hecho, tras la muerte de Jesús y la experiencia postpascual de los apóstoles, la recepción literaria de la Biblia Hebrea sufriría un vuelco esencial: en el transcurso de unos pocos años, pasó de ser percibida y entendida como un texto autónomo e intrínsecamente justificado a quedar subsidiariamente remitida al naciente Nuevo Testamento, del que se consideraba prefiguración y anuncio. En suma: el *Tanakh* se hizo Antiguo Testamento, sin que nada en él mutara más allá de su propia recepción. Ese cambio esencial de paradigma receptor fue propiciado por la propia vida de Jesús, desarrollada y percibida en su integridad como *pléroma* o cumplimiento de las Escrituras judías: se trata, en definitiva, de una vida vivida *desde* los textos (como su cumplimiento) y *hacia* ellos (como su explicación y concreción), un vida literaturizada, hecha texto y hecha de texto. La biografía de Jesús se percibió muy pronto como un ejercicio de exégesis existencial, una interpretación viviente de las Escrituras que proporcionaba una lectura inesperada a un texto extremadamente conocido. Cristo, que nunca puso nada por escrito, produjo – no sólo con su predicación sino sobre todo con su propio devenir existencial – el más novedoso comentario a la Biblia hebrea que ningún exégeta hubiese jamás ideado, hasta el punto de llegar a proclamarse el verdadero protagonista del *Tanakh*: «Pues si creyerais a Moisés» – dirá polémicamente a un grupo de judíos en Jerusalén (Jn 5, 46) – «me creeríais a mí, porque es *sobre mí* sobre quien

co comenzó [...] la unidad entre mito e historia. Del Cristo kerigmático hay que decir, a la inversa, que no fue sólo un ser mítico » (G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca, 2002 (2000), pp. 39-40). No nos preocuparemos, por lo tanto, de trazar rígidas y a menudo lábiles separaciones entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe, que no vienen al caso en un estudio de estas características. Lo que importa aquí es delimitar el papel esencial (y a menudo soslayado) de ese compuesto de mito e historia que llamamos Jesús en la relectura cristiana del *Tanakh*, que habremos de valorar en términos estrictamente literarios. Para una investigación solvente sobre el componente histórico de Jesús, remito a G. THEISSEN, A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca, 2004 (1996).

aquél escribió » (εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωυσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν)¹⁴.

Muchos pasajes evangélicos dan testimonio de esa vertiente exegética de la figura de Cristo como « autor » (o al menos iniciador) de una relectura en clave mesiánica del *Tanak*: cuando anuncia en la sinagoga de Nazaret el cumplimiento de un pasaje de Isaías asignándose a sí mismo la primera persona de la lectura¹⁵; cuando afirma polémicamente que las Escrituras judías « son las que dan testimonio de mí » (Jn 5, 39); cuando proclama que Elías ya ha llegado y lo vincula con Juan el bautista (Mc 9, 13); cuando teje sus palabras con un sinfín de intertextos veterotestamentarios implícitamente resemantizados¹⁶; cuando presagia su pasión y resurrección como una

¹⁴ La traducción es mía.

¹⁵ Lc 4, 16-21: « ... entré, según su costumbre en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías, desenrolló el volumen y halló el pasaje donde estaba escrito: *El Espíritu del Señor sobre mí | porque me ha ungido | para anunciar a los pobres la Buena Nueva, | me ha enviado para proclamar la liberación de los cautivos | y la vista a los ciegos, | para dar la libertad a los oprimidos | y proclamar un año de gracia del Señor* (Is 61, 1-2). Enrolló el volumen, lo devolvió al ministro y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijados en él. Comenzó, pues, a decirles: ‘Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy’ ».

¹⁶ Vid. ex. gr. Jn 8, 27-29, donde se apropia intertextualmente de una serie de pasajes de la Torá (Nm 16, 28; Ex 4, 12; 3, 12 y 15, 26) para erigirse implícitamente como el nuevo Moisés enviado por Dios o, visto desde el ángulo opuesto, para releer el personaje mosaico como un tipo o prefiguración del propio Cristo. Nótese que en ese mismo discurso repite dos veces el sintagma « Yo soy » (8, 24 y 28), que remite de inmediato en el imaginario religioso judío a la fórmula del Nombre Divino tal y como aparece revelado en Ex. 3, 14 (אֲנִי אֵשֶׁר אֵשֶׁר = « Yo soy el que soy »). Tal vez esa autoatribución del nombre divino « Yo soy » sea la afirmación más tajante de la divinidad de Cristo de todo el Nuevo Testamento. W. D. DAVIES, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Sheffield, 1994 (1974), p. 295 ofrece otra interesante sugerencia intertextual para esas palabras de Jesús: dado que la conversación referida en el Evangelio de Juan estaba teniendo lugar en el Templo durante la fiesta de los Tabernáculos (o *Sukkot*), es posible que el « Yo soy » de Jesús (en hebreo, ’ānī hū’ אֲנִי הוּא) se estuviera apropiando no sólo del teónimo de Ex 3, 14, sino también de la fórmula litúrgica ’ānī wāhū (אֲנִי וְהוּא) con que se invocaba a Yahvé durante dicha festividad, según nos transmite la Mišná (*Sukkah* 4, 5). Sea como fuere, la exégesis posterior, tanto literaria como artística, asociará frecuentemente a Jesús con el nombre divino revelado en Ex 3, 14, sellando la identificación perfecta

« exigencia » de las Escrituras¹⁷; cuando ante el Sumo Sacerdote Caifás (Mt 26, 64) se identifica con el misterioso « hijo del hombre » (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = בֶּר אָדָם) vaticinado escatológicamente por el profeta Daniel (Dn 7, 13-14); cuando, pendido de la cruz, recita en traducción aramea el comienzo del salmo 22 para forzar una exégesis actualizadora de toda la pieza en forma de cumplimiento¹⁸, o cuando, tras decir « tengo sed » « para que se terminara de cumplir la Escritura » (Jn 19, 28), puede, en el momento de expirar, clamar orgulloso que ha cumplido – esto es, ha *actualizado* y *reescrito* con su vida – todo lo contenido en el *Tanāk*: *consumatum est* (Jn 19, 30). Así pues, toda la vida de Jesús supone un enorme comentario de texto a la literatura del pueblo judío, una ingente labor de reescritura que logró universalizar el *Tanāk*, hasta entonces exento de interés para los gentiles. De hecho, en cierto sentido, todo el Nuevo Testamento – y muy especialmente el evangelio de Mateo – se puede considerar un gran *midráš* o comentario exegético a la Biblia Hebrea, articulado según los procedimientos *derásicos* tradicionales de la hermenéutica judía, tal y como habría de desarrollarse durante el subsiguiente período rabínico¹⁹. Este singular *midráš* llama-

entre Cristo y Yahvé: la iconografía de la iglesia ortodoxa, por ejemplo, exige que sobre los tres brazos visibles del nimbo cruzado que corona la cabeza de Cristo se escriba – con una letra en cada brazo – la fórmula ὁ ὢν (« el que es »), tomada, naturalmente, de Ex 3, 14 en la traducción de la *Septuaginta*: ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν.

¹⁷ Lc 18, 31-33: « Tomando consigo a los Doce, les dijo ‘Mirad que subiremos a Jerusalén, y se cumplirá todo lo que los profetas escribieron sobre el Hijo del hombre: le entregarán a los gentiles y será objeto de burlas, insultado y escupido; y después de azotarle le matarán; pero al tercer día resucitará’ ».

¹⁸ « ¡ Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado ! » no es – como piensan algunos ingenuos comentaristas – un grito espontáneo de desesperación en el tormento, sino una meditada alusión al salmo 22 mediante la cita de su primer verso, de acuerdo con el procedimiento rabínico de citar una obra entera por sus palabras iniciales. Cfr. ex. gr. A. GELIN, « Les quatre lectures du Psaume 22 », *Bible et vie chrétienne*, 1 (1953), p. 38: « Citer le debut d’un livre ou d’un document, pour un juif, c’était évoquer le document avec son sens total ».

¹⁹ Así ha quedado evidenciado en estudios como el de A. del AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia, 1985

do Nuevo Testamento, tan medularmente inscrito en la tradición judía como lo estaba el mismo cristianismo, propone una relectura del *Tanak* como Antiguo Testamento que será en lo sucesivo referente para cualquier lector – cristiano o judío – de las sagradas Escrituras.

Pero tal vez sea el momento de las apariciones postpascuales cuando esa conciencia de *pléroma* o cumplimiento se agudiza y consume en el seno de la aún incipiente comunidad de creyentes, dando lugar a la primera relectura integral del *Tanak*; será, de hecho, el Jesús postpascual quien habrá de erigirse, de modo ya explícito, como *scripturae uerus interpres* (de acuerdo con la plástica formula ambrosiana antes mencionada); ese Jesús resucitado es el auténtico Pierre Menard de la Biblia, el único capaz de reescribirla letra a letra, tras haberla reformulado polémicamente mediante una vida enteramente encaminada a forzar una relectura inesperada del texto sagrado. Así, al aparecerse a los de Emaús, turbados por los acontecimientos acaecidos en Jerusalén con la inesperada ejecución de Jesús, emprendió la primera reescritura global del *Tanak* de que tenemos noticia: « Él les dijo: ‘¡ Oh insensatos y tardos de corazón para creer *todo lo que dijeron los profetas*! ¿ No era necesario que el Cristo padeciera eso para entrar así en su gloria?’ Y, *empezando por Moisés y continuando por los profetas*, les *explicó* (= *διερμύηνευσεν/interpretabatur*) lo que había *sobre él en todas las escrituras* » (Lc 24, 25-27). Esa novedosa exégesis del *Tanak* produce en los discípulos un efecto de anagnórisis entusiasta semejante al experimentado por un crítico literario al dar con una lectura « fuerte » para un texto difícil: « Se dijeron uno a otro: ‘¿ No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras (= *διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς* | *aperiret nobis scripturas*)?’ » (Lc. 24, 32). Conviene señalar que ese ardor no estaba producido aún por un reconocimiento físico de la persona que hablaba (que sólo se daría más tarde, al verlo partir el

(Biblioteca Midrásica 4), cuyas páginas nos proponen un análisis exhaustivo de la insoslayable presencia del método midrástico en la exégesis neotestamentaria. Para una excelente introducción a los midrašim judíos y a la literatura rabínica, cfr. el clásico H. L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Estella, 1996 (1982).

pan²⁰) sino por una anagnórisis o agnición de tipo intelectual, provocada por una experiencia de índole estético-religiosa – diríamos, casi una iniciación²¹ – ante una relectura novedosa y estimulante de la obra literaria – y, desde luego, no solo literaria – más consustancialmente ligada a la psique de los protagonistas, como miembros que eran del pueblo judío. Es a raíz de esa iniciación hermenéutica, de esa «apertura» del sentido oculto de la Escritura, cuando *entienden* las palabras y vivencias del Jesús histórico (experiencia protológica), *reinterpretando* de un modo radicalmente nuevo pero textualmente viable las muchas latencias escondidas en los manidos versículos del *Tanakh* (experiencia exegética).

A partir de ese momento, todo el *Tanakh*, convertido en Antiguo Testamento, hablará ya sólo de Cristo: *omnia ad Christum interpretantur, omnia ad Christum habent finem*, afirmará abiertamente Agustín de Hipona (Avg. *sermones nouissimi* 23D, 20), discípulo de Ambrosio y uno de los más perspicaces exégetas cristianos de todos los tiempos. Nada más fácil que rastrear ejemplos de esa relectura cristológica del *Tanakh* entre los escritos de los Padres de la Iglesia y entre las propias páginas del Nuevo Testamento: el plural divino «hagamos al ser humano a nuestra imagen» en el relato inicial del Génesis

²⁰ Lc 24, 30-31.

²¹ Recordemos el léxico utilizado en el pasaje, que caracteriza el quehacer exegético como un acto de «apertura» o «desvelamiento» (διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς / *aperiret nobis scripturas*) del sentido latente del texto, anteriormente cerrado, encubierto, oculto, ambiguo, falto de compleción. Sólo mediante una iniciación hermenéutica en las claves de lectura del texto bíblico los discípulos pueden comprender lo que hasta entonces se les escapaba, convirtiéndose en *mystae* o iniciados: la escena culmina, de hecho, con una nueva apertura, correspondencia y resultado de esa apertura anterior de corte exegético: la de los ojos, símbolo de la adquisición de un estado cognitivo superior (Lc 24, 31: αὐτῶν δὲ διηνοιχθσαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν / *et aperti sunt oculi eorum et cognoverunt eum*). Los iniciados de Emaús acaban por ver la luz y alcanzar el conocimiento tras un estado inicial de ceguera y desconcierto (Lc 24, 16: οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγινῶναι αὐτόν / *oculi autem illorum tenebantur ne eum agnoscerent*): tanto las sagradas Escrituras como el Jesús resucitado estaban ante sus ojos, pero ha sido necesario un verdadero proceso de iniciación mística para que fuesen capaces de reconocerlos. No hay que olvidar el carácter misterioso del cristianismo primitivo y su vinculación con otros cultos soteriológicos orientales.

(Gn 1, 26) desvela la presencia dialógica del Verbo increado, acompañando a Dios Padre en la creación del mundo; los tres huéspedes sobrenaturales de Abraham en el episodio de encina de Mambré (Gn 18, 1-15) desvelan el misterio trinitario del Dios único; la brevísima e inopinada aparición del sacerdote Melquisedec, rey de Salem, ofreciendo pan y vino a Abraham (Gn 14, 18-20; cfr. et. Sal 110, 4), prefigura el misterio eucarístico y es tipo de Cristo como sacerdote eterno, desvinculando de la institución levítica; el frustrado sacrificio de Isaac a manos de su padre (Gn 22, 1-19) prefigura y anuncia el sacrificio definitivo del Cordero divino; José, vendido por sus hermanos a unos mercaderes de esclavos a cambio de 20 piezas de plata (Gn 37, 28), es el tipo de Jesús, el Mesías sufriente, traicionado por 30 siclos en cumplimiento de las profecías de Zacarías (Za 11, 12-13) y Jeremías (Jr 7, 32); la serpiente de bronce erigida por Moisés en el desierto para sanar a los israelitas envenados prefigura la cruz levantada en redención del género humano; la Sabiduría divina, que nos relata en primera persona cómo presencié la creación del mundo y cómo alegraba a Dios jugueteando con la esfera de la Tierra (Pr 8, 22-31), se identifica muy pronto con la propia voz del Mesías preexistente²²; los tres días que pasó Jonás en el vientre de la ballena prefiguran los tres días que el Mesías habría de perma-

²² Ya desde el mártir Justino (s. II), muerto bajo el reinado Marco Aurelio, la Iglesia identifica explícitamente a Cristo con la Sabiduría divina de Pr 8, 22-31, parte activa en la creación del mundo y preexistente junto al Padre (vid. especialmente su *Diálogo con Trifón* 61, 3ss.; 62, 4 y 129, 2-3). El propio Pablo había comenzado esta línea exegética, denominando a Cristo « Sabiduría de Dios » (Χρηστὸν ... θεοῦ σοφίαν: 1Co 1, 24, cfr. et. Col 2, 3). Esa cristología sapiencial continuará con gran pujanza durante el siglo III con la obra de Orígenes (vid. ex. gr. RVFIN., *Orig. princ.* 1, 4, 4: *In hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat*), durante el IV con Atanasio y el V con el Papa León I. Cuando Juan Crisóstomo (c. 347-407) incluyó en su célebre liturgia – aún vigente en la Iglesia Ortodoxa – la fórmula σοφία, ὁρθοί! (« La Sabiduría: ¡firmes! »), pronunciada justo antes de proceder a la lectura del Evangelio, la identificación entre Cristo y la Sabiduría de Pr. 8, 22-31 era ya irreversible. La consagración oficial de la iglesia de la Sagrada Sabiduría (Ἁγία Σοφία) en Constantinopla a manos de Constancio II el 15 de febrero de 360 sancionará para siempre esa línea exegética. En el ámbito católico, la lectura de Pr

necer en el reino de la muerte antes su resurrección definitiva; los cuatro seres tetramorfos (con rostro de hombre, león, toro y águila) – más conocidos en la tradición judía como *Ḥayyôṭ* (חַיּוֹת) – que escoltaban a la *Merkāḇāh* (מְרֻכָּבָה) o «carro de Yahvé» en la conocida visión inicial de Ezequiel (Ez 1, 5-12), son prefiguración de los cuatro Evangelios canónicos y garantía última de su canonicidad²³; etc ...

Obviamente, ese ingente y ambicioso proyecto de relectura/reescritura de la Biblia hebrea exigía la aplicación de los más sofisticados procedimientos exegéticos, cuyo hipertrófico desarrollo – incomparable con las cotas alcanzadas en cualquier otra fase del Imperio – hizo de la Antigüedad tardía una auténtica *era de la interpretación*. La cristianización sistemática del *Tanāk* precisaba, en efecto, de los más sutiles mecanismos her-

8, 22-31 mantiene esa exégesis cristológica del texto, al quedar inserta en el ámbito litúrgico de la festividad de la Santísima Trinidad.

²³ Esa identificación simbólica de las cuatro *Ḥayyôṭ* de Ezequiel – presentes también en Ap 4, 6-9 – con los cuatro Evangelios canónicos remonta ya a Ireneo de Lyon (s. II), quien usará por primera vez la designación «tetramorfos»: *adu. Haer.* 3, 11, 8: τετράμορφα γὰρ τὰ ζῷα, τετράμορφον καὶ τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡ πραγματεία τοῦ Κυρίου. Ireneo establecía esa adscripción simbólica entre animales y evangelistas en función de los versículos iniciales de cada Evangelio; su propósito, claro está, era sancionar los cuatro Evangelios canónicos con la autoridad del profeta veterotestamentario, garante definitivo de su lugar irrenunciable dentro del plan divino. Pero será con Jerónimo de Estridón con quien esa audaz resemantización del texto de Ezequiel alcance ya su forma definitiva: *Haec igitur quattuor euangelia multo ante praedicta Hiezechielis quoque uolumen probat in quo prima uisio ita contexitur: et in medio sicut similitudo quattuor animalium, et uultus eorum facies hominis et facies leonis et facies uituli et facies aquilae* (cfr. Ez 1, 5-10). *Prima hominis facies Mattheum significat qui quasi de homine exorsus est scribere: liber generationis Iesu Christi filii Dauid filii Abraham* (Mt 1, 1); *secunda Marcum in quo uox leonis in heremo rugientis auditur: uox clamantis in deserto: parate uiam domini, rectas facite semitas eius* (Mc 1, 3); *tertia uituli quae euangelistam Lucam a Zacharia sacerdote sumpsisse initium praefigurat; quarta Iohannem euangelistam qui adsumptis pinnis aquilae et ad altiora festinans de uerbo dei disputat* (HIER., *comm. in Mt.*, praef.; cfr. et *comm. in Ez.*). Muestra del éxito fulminante de esa apropiación exegética del texto de Ezequiel será la temprana difusión del motivo del Tetramorfos en los programas iconográficos de las primeras basílicas cristianas: lo hallamos ya en los ciclos musivos del mausoleo de Gala Placidia (c. 430), la basílica romana de Santa María la Mayor (432-440), San Vital de Ravena (548), San Apolinar en Classe (549) y la Capilla Episcopal de Ravena (c. 500).

menéuticos – fueran éstos de cuño judío o pagano – tales como la exégesis tipológica, la alegoresis, la exégesis derásica (con sus siete *middôt* tradicionales), la numerología, la gematria, la exégesis etimológica, el notarikon etc. De este modo, los cristianos inauguraron el mecanismo freudiano de la « lectura sospechosa », esto es, la desconfianza visceral respecto al sentido literal o inmediato de todo texto o manifestación artística (más adelante, incluso de los propios fenómenos naturales) y el afán por descubrir señales de un « algo más » latente bajo la superficie semiótica, una suerte de sentido profundo o reprimido, oculto bajo la aparente simplicidad del fenómeno considerado. En el mundo tardoantiguo – tal vez tanto como en el nuestro – todo deviene hermenéutica.

Así pues, Cristo se erigió en protagonista absoluto, razón de ser y principio interpretativo de todo el Antiguo Testamento. En consonancia con ello, la doctrina cristiana de Dios como amor (1Jn 4, 8) y de la prevalencia de la *caritas* (ἀγάπη) sobre todas las demás virtudes y valores (1Cor 13, 8; 13, 13) debía impregnar también los libros veterotestamentarios, que no podían ser disonantes con la Verdad revelada por Jesús. Será de nuevo Agustín de Hipona quien exponga con una claridad meridiana las dos pautas esenciales de la « relectura » cristiana de la Biblia Hebrea: todo lo contenido en ella habla necesariamente o bien de Cristo (*omnia ad Christum interpretantur*²⁴) o bien del reino del amor por él preconizado (*ad regnum caritatis interpretatio perducatur*²⁵); si tal lectura no resulta evidente en algún pasaje, es clara señal de que hay que entenderlo en sentido figurado, ya que la Biblia *sólo* puede hablar de eso²⁶. Esa es la regla esencial para comprender el texto bíblico y determinar si es o no necesaria una exégesis de tipo alegórico: *Servabitur*

²⁴ Avg., *sermone nouissimi* 23D, 20.

²⁵ Avg., *doctr. christ.* 3, 15, 23.

²⁶ Cfr. el antecedente judío de la Ley de Oro (o regla de la reciprocidad), formulada por el rabino Hilel el Viejo (c. 70 a. C.-10 d. C.) cuando un pagano lo retó a enseñarle toda la Torá en el tiempo que aguantara a la pata coja, Hilel – según nos trasmite el Talmud de Babilonia (Shabbat 31a) – le respondió, inspirándose acaso en Lv 19, 18: « Lo que sea odioso para ti, no se lo hagas a tu prójimo. Eso es toda la Torá; lo demás es pura explicación. Ve y aprende » (« דעלך שני לחברך לא תעביר, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא, זיל גמור »).

ergo in locutionibus figuratis regula huiusmodi, ut tam diu uersetur diligenti consideratione quod legitur, donec ad regnum caritatis interpretatio perducatur. Si autem hoc iam proprie sonat, nulla putetur figurata locutio (AVG. *doctr. christ.* 3, 15, 23). Si alguien que se enfrente al Antiguo Testamento no percibe que trata exclusivamente sobre el Amor, quiere decir que todavía no lo ha comprendido: *Quisquis igitur scripturas diuinas uel quamlibet earum partem intellexisse sibi uidetur ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit* (AVG. *doctr. christ.* 1, 36, 40). Por supuesto, esa exégesis amorosa – profundamente cristiana – de un texto tan moralmente discutible como el Antiguo Testamento, exige en muchas ocasiones forzar de modo extremo su sentido y someterlo a toda suerte de argucias interpretativas: ¿Qué hacer, por ejemplo, con los numerosos pasajes del *Tanak* en que Yahvé se comporta con una crueldad incompatible con el Dios del amor preconizado por Cristo? Agustín no tiene duda: *Quidquid ergo asperum et quasi saeuum factu dictuque in sanctis scripturis legitur ex persona Dei uel sanctorum eius, ad cupiditatis regnum destruendum ualet* (AVG. *doctr. christ.* 3, 11, 17). Por lo tanto, un pasaje como el de Ex 23, 23 (« Mi ángel caminará delante de ti y te introducirá en el país de los amorreos, de los hititas, de los perizitas, de los cananeos, de los jivitas y de los jebuseos; y yo los exterminaré ») exige del lector cristiano una interpretación de corte alegórico que haga de todos esos pueblos símbolos de los vicios y pecados que atenazan el alma del fiel (= Israel). De este modo un genocidio divino se puede convertir en la psicomauia de un pecador en busca del bien y la virtud.

Llegados a este punto, es importante subrayar que la Biblia Hebrea no penetró en Occidente por su calidad literaria intrínseca – difícilmente apreciable para los gustos estéticos greco-romanos – ni por el sentido literal de sus textos (que se limitan, por lo general, a la historia religioso-política del pueblo judío); Occidente se plegó ante una lectura concreta del texto Bíblico: la reescritura mesiánico-amorosa del *Tanak* – hecho Antiguo Testamento – emprendida por el propio Jesús de Nazaret y llevada a sus últimas consecuencias por los primeros exégetas cristianos. Señala con evidente acierto el crítico contemporáneo Harold Bloom que toda exégesis o lectura es

siempre una « mala lectura » (*misreading*), ya que toda interpretación supone una traición a la inherente ambigüedad del texto literario, que nunca se puede reducir a *un solo* sentido. La misión del lector no es la de dar con la lectura « buena » o « verdadera », en contraposición a las « falsas » o « equivocadas » — sabemos, en definitiva, que todas lo son²⁷ — sino la de proporcionar una « lectura fuerte », es decir: una interpretación nueva e inesperada que nos aporte una visión más rica de la obra y que medie en adelante en nuestra percepción de la misma. Sólo una nueva lectura fuerte será capaz de derrocar la precedente. Occidente no se enamoró de la literatura judía, sino de su brillante apropiación cristiana, que revestía al variadísimo texto bíblico de una coherencia interpretativa que nunca tuvo. La lectura cristiana de la Biblia, indiscutiblemente « fuerte », es lo que la ha convertido en un *best seller*.

Pero volvamos un momento al texto de Ambrosio de Milán, tal vez la más lúcida reflexión sobre ese poderoso *misreading* cristiano que conocemos con el nombre de Antiguo Testamento. El obispo milanés subraya con sorprendente perspicacia la « otredad » fundamental de la literatura hebrea, un insospechado botín que Occidente se « ha encontrado » sin haber tomado parte en su fatigosa elaboración: *Sine labore meo inueni spolia quae non habebam, inueni Heptateuchum, inueni Regnorum libros, inueni prophetarum scripturam, inueni Esdram, inueni Psalmos, inueni Prouerbia, inueni Ecclesiasten, inueni Cantica canticorum, inueni admirabilem consiliarium Christum, inueni Paulum prudentem architectum, inueni sapientem auditorem populum Christianum, qui nouit ea quae leguntur audire*. La Biblia — reconoce Ambrosio — no pertenece a Occidente (*quae non habebam*), es un producto extraño, ajeno, un suculento botín de guerra arrancado de las manos de sus legítimos propietarios (*Exultat enim qui habet uerbum Dei; habet enim spolia multa quae Iudaeis abstulit, habet prostrati hostis exuias. ; Habent illi libros ... habent prophetas*), una suerte de *ready-made* inesperadamente « encontrado » (*inueni*) por las calles, sin esfuerzo ni fatiga (*sine labore meo*). Ambrosio nos re-

²⁷ Cfr. H. BLOOM, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, London - Oxford - New York, 1975 (1973), p. 95: « There are no interpretations but only misinterpretations, and so all criticism is prose poetry ».

cuerda insistentemente la gratuidad de su hallazgo, caracterizando las Escrituras judías como un tesoro « ajeno » (*spolium/exuvias*) caído del cielo: de ahí la obsesiva repetición de la forma *inueni*, que aparece hasta doce veces en una sola frase. Pese a nuestra actual familiaridad con el texto bíblico, conviene no olvidar la absoluta extrañeza de éste en el seno de la cultura romana; el propio Jerónimo (*epist.* 22, 30) nos da claro testimonio del rechazo que la prosa hebrea suscitaba en los refinados oídos occidentales, educados en las sutilezas estilísticas de la retórica clásica: *Post noctium crebras uigilias, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis uisceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. Si quando in memet reuersus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus et, quia lumen caecis oculis non uidebam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis.* Así pues, la penetración de la Biblia en Occidente – posible sólo en virtud de su audaz reescritura cristiana – supuso un inesperado descubrimiento del « otro », que haría tambalear todo el sistema de certezas y vigencias del mundo antiguo.

Esa irrupción bajtiniana del « otro » provocaría a la larga no sólo un cambio de paradigma religioso, sino también cultural y literario: la hasta entonces invisible literatura hebrea, totalmente ajena a las categorías estéticas y morales del mundo occidental, pasaría de la noche a la mañana al centro del polisistema literario grecorromano, lo que habría de producir una desestabilización general en el conjunto heterogéneo de polisistemas (artístico, filosófico, axiológico ...) que conformaban la cultura del bajo Imperio, así como en el delicado equilibrio de tensiones intra- e inter-sistémicas que le conferían su especificidad²⁸. El centro del polisistema literario romano

²⁸ De acuerdo con la Teoría de los Polisistemas del estudioso israelí Itamar Even-Zohar, la cultura de cualquier época se constituye como un polisistema heterogéneo integrado por una serie de (poli)sistemas interdependientes (arte, literatura, pensamiento, moda ...), que buscan establecer un equilibrio precario en medio de un continuo movimiento. Así, es posible que un fenómeno cultural se desplace desde la periferia hasta el centro de su correspondiente (poli)sistema (por ejemplo, el literario), lo que supondría un movimiento intra-sistémico de canonización, o bien que salte desde la periferia de un (poli)sistema adyacente – pongamos por caso el de las artes plásticas o el de otra literatura nacional – hasta el centro de su nuevo (poli)sistema de acogida, lo que nos situaría en la esfera de los movimientos inter-

— donde se situaba la literatura canonizada por las instituciones culturales dominantes, en contraste con las formas consideradas « periféricas » — fue tomado al asalto por una obra « extranjera » y radicalmente « otra », catapultada a lo más alto por las nuevas instancias canonizadoras del Imperio: la creciente comunidad de los creyentes — de inmenso influjo social a raíz del edicto de 313 — que veía en tan exótica y en ocasiones pedestre obra literaria la palabra revelada de Dios. Esa irrupción repentina de la Biblia en el horizonte ético y estético del mundo antiguo trajo consigo la conformación de un extravagante canon bicéfalo, producto de la convivencia de dos centros — inicialmente incohonestables — dentro del polisistema literario occidental²⁹: por un lado, el eje Virgilio-Cicerón; por el otro, la Biblia. La canonización de la literatura bíblica junto a las grandes obras del clasicismo romano (que seguían proponiéndose como modelos dentro del ámbito escolar) produjo una fortísima tensión entre esos dos centros irreconciliables del nuevo polisistema literario, en pugna por lograr la hegemonía como principio productivo del sistema, es decir, la *canonicidad dinámica*³⁰. Ya Auerbach subrayó con gran acierto

sistémicos. Este proceso infinito de movimiento intra- o inter-sistémicos recibe el nombre de *transferencia* (« transfer »), y constituye uno de los focos de atención esenciales de la Teoría de los Polisistemas (cfr. I. EVEN-ZOHAR, *Polysystem Studies* (= *Poetics Today*, 11), 1990, p. 14). La irrupción de la literatura judía en el centro del polisistema literario (y ético) grecorromano es un clarísimo ejemplo de transferencia intersistémica, en el que la traducción desempeñó un papel importantísimo.

²⁹ El propio I. EVEN-ZOHAR, *op. cit.*, p. 88 contempla la posibilidad de la existencia de más de un centro en el seno de un mismo polisistema literario, si bien atribuye a esta circunstancia — que tal claramente se dibuja en el caso de la Antigüedad tardía — un cariz francamente excepcional: « The polysystem, i.e., the « system of systems », is viewed in polysystem theory as a multiply stratified whole where the relations between center and periphery are a series of oppositions. This actually allows for hypothesizing more than one « center », although in many historical cases, centers are stratified in such a way that chiefly one eventually succeeds in dominating the whole ».

³⁰ Even-Zohar distingue en su teoría dos modalidades esenciales de « canonicidad »: una estática (que implica veneración hacia un texto pero no su imitación productiva) y otra dinámica (que presupone la productividad de ese texto como modelo para otros venideros). Según explica el propio EVEN-ZOHAR, *op. cit.*, pp. 19-20: « In the first case, which may be called static canonicity, a certain text is accepted as a finalized product and inserted

cómo el estilo desmañado y enigmático de la Biblia, ajeno a la brillante preceptiva retórica grecorromana, había puesto en crisis el principio horaciano del *decorum* y la llamada *rota Vergilii*, al modelar los más sublimes acontecimientos de la historia humana (y divina) con un lenguaje sencillo e incluso tosco, más propio del *genus humile*³¹. Esto produciría, a la larga, una tremenda crisis en el sistema de géneros grecorromano (con innúmeros desplazamientos entre centro y periferia), así como en el principio estético de la *adaequatio* o correspondencia entre forma, género y contenido: la Antigüedad tardía acabará, de hecho, por dinamitar las diferencias léxicas y estilísticas entre prosa y verso, así como la correspondencia clásica entre elevación de estilo y de tema. Si la Biblia, desde su nueva posición central dentro del (poli)sistema literario grecorromano, no hubiera gozado de una verdadera *canonicidad dinámica*, gran parte de estos fenómenos no habrían llegado nunca a consumarse.

Por si esto fuera poco, la Biblia Hebrea era una obra extranjera y difícil, redactada en una lengua no indoeuropea y reflejo de una cultura absolutamente « otra » respecto a la occidental. Este singular texto – que en el curso de unos años pasaría a ser el máximo modelo de referencia cultural y ética del Imperio – precisaba de una traducción y de una fuerte actividad exegética para hacerse inteligible a sus nuevos lectores. Nunca antes una traducción de una obra extranjera había ocupado el

into a set of sanctified texts literature (culture) wants to preserve. In the second case, which may be called dynamic canonicity, a certain literary model manages to establish itself as a productive principle in the system through the latter's repertoire. It is this latter kind of canonization which is the most crucial for the system dynamics. [...] It would be a terrible disappointment for writers to have their particular texts accepted but their literary models rejected. This would mean, from their point of view, the end of their productivity within literature, an indicator of their lack of influence and efficiency. To be recognized as a great writer yet be rejected as a model for living literature is a situation no writer participating in the game can indifferently resign himself to ».

³¹ Como explica E. AUERBACH, *Mimesis*, México, 2001 (1942), p. 148: « Este problema estilístico cobró actualidad cuando, por la difusión del cristianismo, las Sagradas Escrituras y toda la literatura cristiana en general tuvieron que afrontar la crítica estética de los paganos ilustrados, los cuales se espantaban de que libros que, a su entender, estaban escritos en un lenguaje imposible y bárbaro, hubieran de contener la más alta verdad ».

centro del polisistema literario del mundo clásico. Los nuevos intelectuales del Imperio tuvieron que desensimismarse respecto a la prestigiosa tradición grecorromana y salir al encuentro de lo « otro » antes despreciado: Jerónimo tuvo que trasladarse a Belén para dedicarse con todo su afán al estudio del hebreo y arameo, lenguas imprescindibles para emprender la traducción del *Tanak* que le había sido encomendada. La distancia lingüística y cultural respecto a un original inaccesible (siempre mediatizado por alguna traducción) hizo que la mayor parte de los Padres de la Iglesia, menos duchos en las lenguas semíticas que Jerónimo, tuvieran que confiarse a los más sofisticados métodos de exégesis textual para salvar ese insondable abismo de « otredad » del texto bíblico. Como ya hemos esbozado, esos métodos hermenéuticos procedían tanto de la tradición exegética judía como de los comentarios filológicos paganos, que, precisamente en aquella época, estaban alcanzando su máximo esplendor (Servio, Donato etc.)³².

La Antigüedad tardía se conformará, en consecuencia, como un ingente comentario a las grandes obras del pasado (muy especialmente a los dos polos del nuevo canon: la Biblia y la *Eneida*), una verdadera « età dell'interpretazione » – por usar la afortunada expresión del filósofo Gianni Vattimo³³ – en la que literatura y metatexto funden definitivamente sus fronteras y la exégesis literaria – esa gran « poesía en prosa » de la que habla Harold Bloom³⁴ – pasa a dominarlo todo. La lectura alegórica o alegoresis, que ya conocía importantes precedentes en la hermenéutica neoplatónica (Porfirio etc.) y en la exégesis bíblica precristiana del intelectual judío Filón de Alejandría, se convertirá en el mecanismo clave de la reescritura

³² Sobre las consecuencias literarias de ese dominio omnímodo de lo exegético en la escena cultural tardoantigua cfr. el excelente artículo de I. GUALANDRI, « Prassi esegetica e stile letterario: alcuni problemi », en *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica* (Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi), ed. por C. MORESCHINI, Napoli, 1995, pp. 147-174.

³³ G. VATTIMO, « L'età dell'interpretazione », en R. RORTY, G. VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia* (a cura di Santiago Zabala), Milano, 2005, pp. 47-57.

³⁴ H. BLOOM, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, London - Oxford - New York, 1975 (1973), p. 95.

cristiana del *Tanakh*; acabará, de hecho, por imponerse sobre el resto de sistemas exegéticos, hasta hacerse hegemónica en la hermenéutica tardoantigua, ya sea cristiana o pagana: baste recordar aquí el comentario de Fulgencio a la *Eneida*³⁵, que establecerá los cimientos de toda la tradición exegética medieval, o la relectura en clave cristiana – de fuerte sabor mesiánico – de la égloga cuarta de Virgilio, que fue sancionada por boca del mismísimo emperador Constantino en un discurso oficial pronunciado en 321 o 324³⁶. La lectura alegórica puede considerarse, de acuerdo con nuestra perspectiva de análisis, un procedimiento hermenéutico intrínsecamente «alterizador»: consiste, de hecho, en extraer lo «otro» oculto bajo la interpretación canónica de un texto; es, por lo tanto, un mecanismo eminentemente apropiacionista y deconstructivo, que encierra una enorme similitud con el *modus operandi* inherente al cristianismo. Este nuevo modelo hermenéutico provocó una auténtica explosión semiótica: los cristianos toman de la rica tradición exegética judía la idea de que la Biblia posee múltiples sentidos entrelazados, ya que, en último término, tal como afirma Ambrosio en el texto que venimos analizando, «todo está contenido en ella»: *multa habet spolia qui habet dei uerbum [...] quia omnia in ipso constant*³⁷. La Biblia, el texto

³⁵ Remito para el estudio de esta obra a la edición bilingüe de Fabio Rosa (ed.), *Fulgencio. Commento all'Enéide*, Milano, 1997, profusamente anotada.

³⁶ Se trata de la famosa *Oratio ad sanctorum coetum*, sobre la cual cfr. A. FONTÁN, «La revolución de Constantino», en *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, ed. por J. M. CANDAU, F. GASCÓ, A. RAMÍREZ DE VERGER, A., Madrid, 1990, pp. 133-141.

³⁷ La exégesis rabínica expresa esta misma idea con una enorme claridad e insistencia; así, por ejemplo, leemos en la Mišná (*Pirqué Abot* 5, 22): הפוך בה והפוך בה, דכולא בה. «Vuelve y revuelve sobre ella [sc. la Torá], porque todo está en ella» (la traducción del original arameo es mía). Para la exégesis judía antigua la Biblia posee un inagotable número de sentidos entrecruzados, que el intérprete debe ir desgranando pacientemente de un modo acumulativo, nunca impositivo (cfr. AGUA PÉREZ, *op. cit.*, pp. 53-58). Un eco cristiano de esta concepción polisémica de las Escrituras son las cuatro vías medievales para la decodificación del texto bíblico, ya rastreables en autores como Agustín de Hipona o Rabano Mauro: *literal, alegórica, moral y anagógica*. Esta división – sintetizada en la famosa fórmula de Agustín de Dacia (s. XIII): *littera gesta docet, quid credas allegoria, | moralis quid agas, quo tendas anagogia* (*Rotulus pugillarioris*, 1) – presupone la plurisignificatividad de los

« otro » por antonomasia en occidente, enajenado – hecho otro – respecto a sus orígenes judaicos y al sentido « nacionalista » de su literalidad, albergaba dentro de sí infinitos « otros » de alcance universal, que la nueva metodología exegética comenzaba a sacar a la luz. La Biblia Hebrea y – con ella – toda las grandes obras de la literatura occidental se convirtieron en auténticas máquinas semióticas, destinadas a engendrar lecturas infinitas que las enajenaran continuamente respecto a sí mismas, sacando a la luz la interminable serie de « otros » que se escondían bajo sus manidas páginas. A partir de la Antigüedad tardía, un solo texto podía ya ser, al mismo tiempo, todos los textos.

Así pues, la canonización de la Biblia supone, a nuestro modo de ver, un claro exponente – pero ni mucho menos el único – de ese decisivo descubrimiento del « otro » – antes invisible – que comportó en todos los ámbitos del tejido social tardoantiguo el triunfo del cristianismo. La literatura cristiana (como la propia comunidad de creyentes en que ésta se fraguaba y difundía) comenzó siendo un fenómeno periférico o, si se prefiere, « contracultural » dentro del polisistema literario del bajo Imperio y su *mainstream* escolar: se trataba de un producto marginal, restringido a un grupo humano cerrado (si bien – no lo olvidemos – supranacional), que manejaba un código religioso y estético procedente de una zona periférica del Imperio (Palestina), enteramente ajena a la *forma mentis* del Occidente romano; era, además, el instrumento defensivo y propagandístico de una comunidad ilegalizada y perseguida, y, como tal, quedó relegado a la periferia del polisistema cultural por parte de las instancias canonizadoras del Imperio. Por si eso fuera poco, los héroes más excelsos de sus peculiares épicas de resistencia, empezando por el propio Jesús de Nazaret, desmontaban con su « otredad » el sistema aristotélico de los géneros/estilos y las propias convenciones socioculturales del Imperio: el discurso cristiano consiguió,

textos sagrados en función de sus distintos niveles de lectura. Cfr. a este respecto J. DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, *Orígenes del discurso crítico*, Madrid, 1993 y – muy especialmente – los cuatro volúmenes de H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1964.

de hecho, visibilizar aquellas instancias relegadas en el tejido social romano, los grandes « otros » del Imperio, tradicionalmente invisibles: mujeres, esclavos, niños, extranjeros, pobres, perseguidos ... Esos « otros » olvidados gozarían, por primera vez, de voz y protagonismo en el seno de las letras cristianas, que proponían una relectura crítica – a menudo paradójica – del sistema axiológico tradicional. Como bien ha señalado Erich Auerbach en su clásico estudio sobre las modalidades miméticas, la Biblia cristiana « creó un género radicalmente nuevo de sublimidad, que no excluye lo cotidiano y lo bajo, sino que lo incorpora, de suerte que tanto en su estilo como en su contenido se realiza una fusión directa de lo más bajo y lo más alto »³⁸. Los esclavos, mujeres, artesanos, tullidos, enfermos o plebeyos, antes invisibles para las bellas letras, relegados al papel de secundarios cómicos o confinados a modalidades estilísticas burlescas como la comedia o la sátira (*genus humile*), aparecen de pronto como entidades complejas y problemáticas, capaces de sustentar unas transgresoras épicas de lo cotidiano radicalmente « otras » respecto al horizonte de expectativas grecorromano. Los nuevos héroes (apóstoles, mártires, vírgenes, anacoretas y santos) no sólo serán a menudo personajes « humildes » sin ninguna relevancia militar, social o política – figuras antiépicas cuyas raquílicas biografías jamás merecerían la atención de un Suetonio o un Nepote – sino instancias ejemplificantes capaces de deconstruir con sus acciones y dichos el propio sistema de valores y vigencias del Imperio. Este es el choque ideológico que late bajo buena parte de las críticas al cristianismo vertidas desde los sectores sociales más apegados al sistema axiológico pagano: tal es el caso de la conservadora aristocracia de provincias, nostálgica de los resquebrajados metarrelatos del paganismo, como demuestra, por ejemplo, la obra de un Rutilio Namaciano³⁹.

³⁸ E. AUERBACH, *op. cit.*, pp. 148.

³⁹ Es famosa la inquina de Rutilio hacia la institución monástica, cuyos valores ascéticos juzga una *peruersi rabies ... stulta cerebri* (RVT. NAM. 1, 445). Es particularmente significativo a este respecto el pasaje de RVT. NAM. 1, 439-452, en el que el autor arremete contra los monjes de la isla de Capraria, a los que considera « enemigos de la luz » (RVT. NAM. 1, 440: *lucifugis ... uiris*). Sobre el conservadurismo ideológico de la Galia señala con acierto

El cristianismo primitivo se ve instalado, de este modo, en la deconstrucción y el escándalo permanentes, como una fuerza « alterizadora » que *enajena* – esto es, *usurpa* y *hace otro* al mismo tiempo – todo aquello cuanto toca. Cuando el edicto de Milán (313) legalizó el cristianismo y dio cabida en el *establishment* romano a sus líderes e ideólogos (súbitamente convertidos en instancias socialmente dominantes), la contracultura cristiana, en todas sus manifestaciones, sufrió un repentino proceso de transferencia (« transfer ») desde la periferia del polisistema cultural tardoantiguo hasta su mismo centro, es decir, fue canonizada, y con ella, sus textos y valores. Pese a la nueva oficialidad del cristianismo, éste seguirá conservando gran parte de su programa contracultural y funcionando como un principio deconstructivo, más que como un metarrelato sustitutivo de las caídas épicas del mundo antiguo. Como muy bien ha explicado el filósofo Gianni Vattimo, « il nichilismo postmoderno (la dissoluzione delle metanarrazioni) è la verità del cristianesimo »⁴⁰. Se podría argüir en contra de esta visión de los hechos que las instituciones cristianas, muchas veces a lo largo de la historia (entre ellas en la Antigüedad tardía), han traicionado y traicionan ese espíritu deconstructivo inherente al ser cristiano, conchabándose con los poderes terrenales para imponer una metanarración excluyente y violenta, con pretensiones de verdad absoluta e inmutable; no es menos cierto, sin embargo, que tal actitud se puede deconstruir y denunciar desde el propio discurso cristiano, intrínsecamente contracultural y tremendamente eficaz a la hora

Castorina en su solvente edición del *De reditu*, que fue precisamente en ese contexto provinciano donde « le 'aristocratiche virtù' sussistono più a lungo, stanno come arroccate. [...] Si può dire che la *virtus* romana, i *mores maiorum*, hanno lasciato Roma e si sono trasferiti in provincia, in primo luogo in Gallia. Lo stesso Cristianesimo vi incontra resistenze che nella capitale (anzi, ora, nelle capitali) non si concepiscono quasi più » (E. CASTORINA (introd., ed., trad. y com.), *Rutilio Namaziano. De reditu*, Firenze, 1967, p. 62). No en vano, la nueva carga semántica del término *paganus* – que designaba *sensu stricto* al habitante de un *pagus*, a la persona del medio rural – delata esa resistencia de los núcleos provinciales a las innovaciones ideológicas promovidas por el cristianismo.

⁴⁰ R. RORTY, G. VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia* (a cura di Santiago Zabala), Milano, 2005, p. 54.

de desmontar sus propias traiciones e infidelidades. El cristianismo horada y derrumba la hegemonía de todo discurso de poder, sea éste político, filosófico o científico; las lenguas, el saber, la certeza, todo ha de quedar supeditado al imperativo práctico del amor y todo habrá de desvanecerse en el momento último en que todo se pierda y ya sólo aquél perdure: « La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto desaparecerá lo parcial » (1Cor 13, 8-9). El cristiano, cuyo reino no es de este mundo, posee una natural desconfianza hacia las cosas de la tierra y un alto grado de pesimismo epistemológico, que le lleva a desmontar el discurso objetivo de la ciencia y a poner la realidad perennemente en tela de juicio: *Videmus enim nunc per speculum in aenigmate* (1Cor 13, 12) será precisamente una de las fórmulas paulinas favoritas de Agustín. El mundo, como la propia Biblia, pasa a ser un objeto hermenéutico, un texto cuyo sentido se nos escapa continuamente.

El cristiano, como demuestra el texto de Ambrosio, vive radicado en la otredad más absoluta: sea cual sea su ascendencia u origen, se siente « otro » tanto respecto al paganismo como al judaísmo, cuya radical división – al igual que las demás separaciones de cariz social o político – pretende dinamitar y superar en una suerte de nuevo orden humano⁴¹. Es elocuente la contraposición identitaria trazada por Pablo en 1Cor 1, 22-24, donde hace explícita la alterización del cristiano respecto a sus comunidades de origen (judía o pagana): « Así, mientras los *judíos* piden signos y los *griegos* buscan sabiduría, *nosotros* predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para *los llamados*, lo mismo judíos que griegos, un Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios ». El hecho de que el pueblo cristiano se arrogue el derecho de *apropiarse* de las Escrituras hebreas o de la retórica y filosofía de los gentiles para ponerlas al servicio de sus propios intereses, nos habla también implícitamente de ese doble desarraigo,

⁴¹ Vid. ex. gr. Gal 3, 28: « Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay ni judío ni griego; ni esclavo ni libre ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús ».

de esa voluntaria enajenación (y superación) respecto a las culturas nacionales de que procede. El cristiano se siente otro y lo convierte todo en otro; desensimisma tanto a Oriente como a Occidente, obligándolos a ver al otro antes oculto y a sentirse otro respecto a él. Su mensaje, radicalmente nuevo, se presenta como subversivo, esto es, como un giro de 180 grados respecto a los valores establecidos, « escándalo para los judíos, locura para los gentiles » como reza el texto paulino. El cristianismo se propone programáticamente como una renovación completa del mundo; todo lo convierte en otro, en algo nuevo e inesperado: « mira que hago nuevas todas las cosas » dirá Cristo desde su trono al final de los tiempos (Ap 21, 5). La nueva Jerusalén ya no será la Jerusalén terrena sino otra, renovada, liberada de su materialidad; el pueblo de Israel ya no es el Israel de la Biblia sino otro, desligado de sus vinculaciones nacionales y étnicas. Esta renovación alterizadora se basa, en el fondo, en el mecanismo de apropiación y relectura que caracteriza todo el discurso cristiano.

Podemos afirmar, en definitiva, que la relectura cristiana de las Sagradas Escrituras es eminentemente deconstructiva. El magisterio y la vida de Jesús desmontan, para empezar, la propia idea de un mesías político que someta a todos los pueblos de la tierra bajo el yugo de Israel. El modo en que Jesús cumple las expectativas mesiánicas de su pueblo, tal y como aparecen formuladas en los textos proféticos del *Tanake*, es a la vez frustrante y sugestivamente inesperado. Jesús es un gran « otro » respecto al personaje creado por las promesas mesiánicas del *Tanake*, y, sin embargo, consigue darles un cumplimiento real, activando muchas de sus latencias más inesperadas y transgresoras, que ya apuntaban hacia la dirección amorosa y alterizadora de la que Cristo impregna el título de Mesías. El Yahvé que Jesús reclama, aquel en función del cual le cabe erigirse como Mesías, es el Yahvé que frustra las expectativas, el que se sale de lo esperado, el que elige al más débil frente al poderoso y hegemónico: a Abel en lugar de su hermano mayor Caín, a un « arameo errante » (Abraham) en lugar de un héroe fundador, al delicado y astuto Jacob en lugar del primogénito y vigoroso Esaú, al mimado José en lugar de sus laboriosos hermanos, a un pueblo de esclavos sometido a Egipto

en lugar de alguno de los grandes imperios de la tierra, al enclenque David en lugar de a sus fornidos hermanos mayores⁴² ... En este sentido, el mesianismo de Jesús, lejos de traicionar el espíritu del texto que se propone cumplir, no hace más que activar sus latencias. Como toda buena exégesis literaria, la relectura cristiana del *Tanák* subraya los aspectos más llamativos y transgresores del texto (Yahvé como Dios amoroso y problematizador, que se complace en frustrar las expectativas de su pueblo, decantándose contra todo pronóstico por el más débil e inesperado) y deja a un lado los elementos más previsibles y convencionales (Yahvé como Dios bélico y legitimador de los poderes terrenos, que encumbra a su pueblo y castiga con dureza a sus enemigos). Eso es lo que hace de la relectura cristiana del *Tanák* un *misreading* fuerte y tremendamente persuasivo. Las epístolas paulinas captan a la perfección el espíritu de esta relectura deconstructiva del texto bíblico: « Porque dice la escritura: *Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes* (Is 29, 14). ¿ *Dónde está el sabio?* ¿ *Dónde el docto?* (Is 19, 12) ¿ Dónde el intelectual de este mundo? ¿ Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? [...] ¡ Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada a lo que es » (1Cor 1, 19-20 y 26-28). Difícilmente encontraremos en toda la his-

⁴² Ya Jerónimo detectó con particular agudeza esa velada predilección de Yahvé por los « segundones », que se repite como un inusitado *Leitmotiv* a lo largo de todo el Antiguo Testamento: *Et tamen iuxta mysteria scripturarum, non primogeniti accipiunt hereditatem, sed secundi. Primogenitus fuit Cain, sed Abel munera placuerunt Deo. Primogenitus Ismael, sed Isaac accepit hereditatem. Primogenitus Esau, sed benedictionem patris Iacob supplantator eripuit. Primogenitus Ruben, et tamen benedictio seminis Christi transfertur ad Iudam* (HIER., in Is. 1, 1, 2). Jerónimo veía en ese amor de Dios por quienes llegan en segundo lugar una confirmación más de la primacía del pueblo cristiano sobre el obstinado primogénito de Yahvé, el pueblo judío: ... *illi (sc. Iudaei) iuxta uocationis ordinem primi fuerunt et appellabantur caput; nos (sc. Christiani) secundi qui dicebamus cauda, uersi sumus in caput et Dei appellamur filii* (HIER., in Is. 1, 1, 2).

toría humana un programa tan deconstructivo como el que la exégesis paulina atribuye al Dios judeocristiano.

Esta lectura deconstructiva del texto sacro es la que les otorga a los cristianos su legítima posesión sobre él, dado que un texto no pertenece nunca a quien lo ha escrito sino a aquel que es capaz de actualizarlo mediante una interpretación más rica y sorprendente: *habent illi libros*, – reconoce Ambrosio – *sed sensum librorum non habent*. Los judíos piensan que sus Escrituras les pertenecen por el mero hecho de haber sido sus productores efectivos, el pueblo a quien Yahvé ha elegido como depositario eterno de su palabra; sin embargo, según los cristianos, los judíos no son dignos depositarios del texto santo, al no haber sido capaces de comprender su sentido oculto, de acoger al mesías del que todo el *Tanak* hablaba: « Vosotros investigáis las Escrituras » – le dirá Jesús a un grupo de judíos (Jn 5, 39) – « ya que creéis tener en ellas vida eterna; ¡ ellas son las que dan testimonio de mí ! ». Es la lectura, la interpretación, la que legitima la posesión y el dominio.

Esa apropiación literaria conducirá a los cristianos a un nuevo tipo de apropiación, esta vez de índole cultural e identitaria, que habrá de molestar sobremanera a la comunidad judía, tan férreamente ligada a su especificidad nacional y a su condición distintiva como « pueblo elegido », separado por decreto divino del resto de las naciones. Los cristianos, desde el primer momento, se consideraron los auténticos depositarios de las promesas contenidas en el *Tanak* y se autoproclamaron el *verdadero Israel*, en polémico contraste con el Israel histórico, que había dado la espalda a su Dios encarnado. Así, por ejemplo, el tema del *uerus Israel*, como bien supo señalar W. Trilling en su monografía al respecto⁴³, es el motivo recurrente que vertebró todo el evangelio de Mateo, que se nos presenta como un gran *deras*, cuyo propósito es demostrar, mediante una sistemática relectura del *Tanak*, que la comunidad supranacional de la Iglesia ha suplantado a los judíos como pueblo mesiánico de Dios. La carta paulina a los romanos nos ofrece un desarrollo más explícito del tema, que habría de convertir-

⁴³ W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums*, München, 1957.

se en un punto central de la controversia judeocristiana: «Pues no todos los descendientes de Israel son Israel. Ni por ser descendientes de Abrahán, son todos hijos; sino que *por Isaac llevará tu nombre una descendencia* (Gn 21, 12): es decir, no son hijos de Dios los hijos según la carne, sino que son los hijos de la promesa los que cuentan como descendencia» (Rom 9, 6-7). Asistimos a una interiorización o espiritualización de la noción étnica de «judío», que ahora queda abierta y accesible a todas las naciones y culturas: «Pues no está en el exterior el ser judío, ni es circuncisión la externa, la de la carne. El verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión la del corazón, según el espíritu, no según la letra» (Rom 2, 28-29). Esa espiritualización de lo judío, esa nueva modalidad de ser israelita *in spiritu non littera*, corre paralela a la relectura universalista del *Tanakh*, que había posibilitado su apropiación por parte de los primeros cristianos.

La idea de que es el pueblo cristiano el que conoce cuál es la interpretación correcta de las escrituras hebreas, el famoso *sensum librorum* del que nos hablaba Ambrosio, será central a la hora de autoproclamarse como depositarios de las promesas divinas, es decir, como el único y auténtico pueblo de Israel. De ahí que se trate, en primera instancia, de una cuestión exegética, de una pugna entre dos modalidades de decodificación textual, cuyo desarrollo habrá de condicionar no sólo el curso de la historia de Occidente, sino la propia evolución del judaísmo rabínico. Merece la pena detenernos, siquiera un instante, en uno de los textos que mejor reflejan el cariz exegético de dicha controversia, clave para comprender la particularísima dinámica del apropiacionismo cristiano (tan determinante en la forja de la estética tardoantigua): las *Enarrationes in psalmos* de Agustín de Hipona. Leemos en 75, 2:

Notus in Iudaea Deus; | in Israel magnum nomen eius. (Sal 76 (= VVLG. *psalm.* 75), 2)

Et de Israel sic debemus accipere, quomodo de Iudaea; quomodo illi non sunt ueri Iudaei, sic nec uerus Israel. Quis enim dicitur Israel? Videns Deum. Et quomodo illi uiderunt Deum, inter quos ambulauit in carne, et cum putarent hominem, occiderunt? Resurgens ille apparuit Deus omnibus quibus se uo-

luit demonstrare. Illi ergo digni sunt Israel dici, qui meruerunt Christum intellegere Deum in carne positum, ut non quod uidebant contemnerent, sed quod non uidebant adorarent. ... Vis esse Israel? Illum adtende de quo dominus ait: *ecce uerus Israelita, in quo dolus non est* (Jn 1, 47 *de Nathanael dicitur*). Si uerus Israelita, in quo dolus non est, dolosi et mendaces non sunt ueri Israelitae. Non ergo dicant isti quoniam apud illos est deus, et magnum nomen eius in Israel; probent se Israelitas, et concedo ego quia in Israel magnum nomen eius.

Et factus est in pace locus eius, / et habitatio eius in Sion. (Sal 76 (= VVLG. *psalm.* 75), 3)

Rursus Sion quasi patria est Iudaeorum; uera Sion ecclesia est Christianorum. Interpretatio autem nominum Hebraeorum sic nobis traditur: Iudaea confessio interpretatur; Israel uidens Deum. Post Iudaeam Israel; sic hic positum est: *notus in Iudaea Deus; in Israel magnum nomen eius.*

He aquí nuestra traducción del pasaje agustiniano:

« Dios es conocido en Judá; / grande es su nombre en Israel » (Sal. 76 (= VVLG. *psalm.* 75), 2):

Y respecto a Israel, debemos tomarlo del modo siguiente, lo mismo que respecto a Judá: como ellos no son judíos de verdad, así, tampoco son el verdadero Israel. Pues, ¿a quién se le llama Israel? Al que ve a Dios. ¿Y cómo van a haber visto ellos a Dios, si anduvo entre ellos en carne y, tomándolo por un hombre, lo mataron? Al resucitar, se apareció aquél como Dios a todos aquellos ante los que quiso manifestarse. Así pues, son dignos de llamarse Israel sólo quienes merecieron comprender que Cristo era Dios instalado en la carne, de modo que no despreciaran lo que estaban viendo, sino que adoraran lo que no veían [...] Quieres ser Israel? Vuelve tu atención a aquél de quien dijo el Señor: *abí tenéis a un israelita de verdad, en quien no hay engaño* (Jn. 1, 47 sobre Natanael). Si el verdadero israelita es aquél en quien no hay engaño, los arteros y mentirosos no son verdaderos israelitas. Así pues, que no vayan diciendo esos por ahí que Dios está con ellos y que grande es su nombre en Israel; que demuestren que son israelitas, y admitiré yo que su nombre es grande en Israel.

Y su lugar se hizo en paz, / y su morada en Sión » (Sal. 76 (= VVLG. *psalm.* 75), 3):

Una vez más, Sión aparece como la patria de los judíos; la verdadera Sión es la iglesia de los cristianos. Así nos lo transmite, en efecto, la traducción de los nombres hebreos: Judá se traduce «confesión»; Israel, «el que ve a Dios». Tras Judá, va Israel; así está escrito: *Dios es conocido es en Judá; grande es su nombre en Israel.* (Sal. 76 (= 75), 2)

Merece la pena subrayar que, al igual que en el caso del texto ambrosiano que venimos analizando, nos encontramos ante un comentario a los salmos, es decir, ante una obra cuya finalidad aparente no es más que la interpretación de una serie de composiciones poéticas; será, por lo tanto, en el terreno de la literatura exegética donde se dirima esa violenta batalla por la legítima posesión del texto sacro, de tan profundas consecuencias socio-históricas. Leer es – no lo olvidemos – una forma de poder, y no hay duda de que la Antigüedad tardía fue siempre enormemente consciente ello. Agustín necesita justificar la preeminencia del cristianismo y la antigüedad de su culto⁴⁴ mediante una apropiación consciente del pasado religioso del pueblo judío, recogido en el *Tanakh*. Para ello debe demostrar que el pueblo cristiano – y no el judío – es el legítimo sucesor de la tradición escriturística; su astuta apuesta exegética, paralela a la que encontramos en Mateo y Pablo, se basa en una espiritualización del Israel histórico al que continuamente alude la Biblia hebrea, que queda, de este modo, desligado de todas sus connotaciones étnicas y políticas. Agustín no duda en emplear el recurso exegético de la etimología popular para demostrar que Israel no es Israel, sino aquel «que ve a Dios» (del hebreo רָאָה *rā'āh* «ver» y אֱלֹהִים *'ēl* Dios), es decir, el pueblo cristiano, que, a diferencia de los judíos, ha sabido ver en Jesús de Nazaret el Logos encarnado de Dios. La condición de israelita deja, pues, de ser un *a priori* genético: ahora es algo que se debe merecer y demostrar: *Non ergo dicant isti quoniam*

⁴⁴ No olvidemos que una de las acusaciones que más frecuentemente se vertía contra los cristianos desde los círculos filopaganos era la de ser unos recién llegados, una religión carente de toda tradición y pasado.

apud illos est deus, et magnum nomen eius in Israel; probent se Israelitas, et concedo ego quia in Israel magnum nomen eius.

De ahí que, de acuerdo con nuestra particular perspectiva de análisis, podamos considerar la polémica sobre el *uerus Israel* como una lucha eminentemente hermenéutica, en la que lo que se trata de dilucidar es la legítima posesión del texto sagrado, irremediablemente problematizada con la aparición del cristianismo. Se trata de un asunto en absoluto baladí: el pueblo judío había justificado su preeminencia sobre las demás naciones y su derecho eterno sobre las tierras de Canaán en virtud del testimonio de las sagradas Escrituras, de cuyas promesas se consideraba depositario, protagonista y guardián; ese discurso político-religioso se vio gravemente amenazado cuando la exégesis cristiana propuso una relectura alterizadora del *Tanak*, que vaciaba la palabra « Israel » de su contenido étnico y político y universalizaba la idea de « pueblo elegido » hasta hacerla accesible a todas las naciones de la tierra. Si ahora todos los pueblos y naciones podían ser Israel, la legitimidad y pertinencia de un Israel histórico quedaba socavada sin remedio. La desliteralización del texto sagrado ponía en entredicho la propia existencia del pueblo judío, llamado a integrarse en el nuevo orden universal que propugnaba pujantemente el cristianismo⁴⁵.

Difícilmente podremos entender la importancia y radicalidad de la apropiación cristiana del *Tanak*, si no dirigimos nuestra atención al núcleo humano al que le fue arrebatado el monopolio exegético de tan succulento botín literario: el pueblo judío. Los judíos sintieron la relectura cristiana de su texto sagrado como un verdadero acto de *expolio* (por mantener la elocuente terminología ambrosiana), una suplantación cultu-

⁴⁵ Cfr. a este respecto la teoría paulina del injerto, desarrollada en Rom 11, 16-24. Vid. en especial el último versículo, que habla de una futura readmisión de los judíos – una vez depuesta su incredulidad – en el seno del pueblo de Dios, simbolizado en la imagen del olivo cultivado por Yahvé: « Porque si tú [= el gentil convertido al cristianismo] fuiste cortado del olivo silvestre que eras por naturaleza [= el de los pueblos paganos], para ser injertado contra tu natural en un olivo cultivado [= el de Israel, el pueblo de Dios], ¡ con cuánta razón ellos [= los judíos], según su naturaleza, serán injertados en su propio olivo ! ».

ral que amenazaba gravemente su propia persistencia como pueblo. Esa sensación de haber sido víctimas de un expolio intelectual y de una suplantación identitaria sin precedentes en la historia recorrerá – a menudo de un modo no declarado – todo el devenir del judaísmo rabínico, determinando – en una medida nada desdeñable – la evolución ulterior de la fe mosaica. El judaísmo, a raíz de la destrucción del Segundo Templo bajo las huestes de Tito en el año 70, había pasado a ser una religión sin culto ni sacerdotes, centrada exclusivamente en torno a su texto sagrado (que, a diferencia del extinto Templo, sí que podía acompañar al pueblo en su larga diáspora) y a los intérpretes que lo custodiaban: los rabinos. Sólo una íntima identificación con la Torá y un estricto cumplimiento de sus mandatos y preceptos podían evitar que los judíos de la diáspora acabaran asimilándose a los pueblos circundantes y perdiendo para siempre su especificidad nacional como «pueblo elegido», el máximo terror de los judíos de todos los tiempos. En esa circunstancia, el hecho de que los cristianos se arrogaran la legítima posesión de los textos del *Tanakh* y se autoproclamaran el verdadero Israel, supuso una enorme amenaza para la supervivencia de la celosa identidad judía, máxime si tenemos en cuenta que la nueva religión no hacía distinción entre judíos y gentiles. Desde el punto de vista judío, el cristianismo les había arrebatado su Libro sagrado, el único nexo con la divinidad tras la caída del Templo, para entregárselo a las naciones de los incircuncisos. Esto explica la polémica judía, atestiguada al menos desde el siglo III, sobre la conveniencia de poner por escrito la llamada Torá oral (תורה שבעל פה *Tôrāh še-bb^e-’al peh*), es decir, las tradiciones, aplicaciones y desarrollos generados en torno al texto sagrado que se habían ido transmitiendo por medios exclusivamente orales. Detrás de las reticencias de muchos rabinos de la época respecto a la escritura de dichas tradiciones orales estaba el deseo de evitar una nueva apropiación por parte de los gentiles de sus textos sagrados, como de hecho ya había sucedido con la reescritura cristiana del *Tanakh* en forma de Antiguo Testamento. Si las naciones no contaban con un texto escrito del que apropiarse mediante su traducción y reinterpretación, tal vez se pudiera evitar otro ejercicio de suplantación cultural

como el que había llevado a los cristianos a proclamarse el *uerus Israel*.

Ofrecemos a continuación un elocuente testimonio de ese temor, tomado de la *Pesiqta Rabbati* (5, 1)⁴⁶. La traducción al castellano que acompaña al original hebreo es mía:

אמר רבי יהודה בן פזי מקרא מלא (שמות ל"ד כ"ז) כתב לך את הדברים האלה הרי המקרא
שניתן בכתב (שם) כי על פי הדברים האלה הרי התרגום שניתן על פה : אמר רבי יהודה בר
שלום ביקש משה שתהא המשנה בכתב וצפה הקב"ה שהאומות עתידין לתרגם את התורה
ולהיות קוראים בה יונית ואומר אין הם ישראל אמר לו הקב"ה הא משה עתידין האומות להיות
אומרין אנו הם ישראל אנו הם בניו של מקום ועכשיו המאזנים מעווין אמר הקב"ה לאומות
מה אתם אומרין שאתם בני איני יודע אלא מי שמסטורין שלי בידו הוא בני אמרו לו ומה הם
מסטורין שלך אמר להם זו המשנה.
מדרש פסיקתא רבתי (פרשה ה, א)

Dijo Rabbí Yehudá ben Pazzí: « En el versículo completo de Ex. 34, 27, la primera parte, *Escríbete estas palabras* ..., corresponde a la Escritura, que fue entregada por escrito; pero la segunda parte, ... *pues conforme a estas palabras* ...⁴⁷, corresponde a la interpretación⁴⁸, que fue dada oralmente⁴⁹ ». Dijo Rabbí Yehudá bar Shalom: « Moisés pidió que la Mišná se pusiera por escrito, pero el Santo – bendito sea – ya preveía que las naciones iban a traducir la Torá y a leerla en griego y a decir: « ¡Ésos no son Israel! » Dijo el Santo – bendito sea – a Moisés: « Ahí lo tienes, Moisés, van a ser las naciones

⁴⁶ Sobre la datación, contenido y proceso de compilación de la *Pesiqta Rabbati* (פסיקתא רבתי), cfr. la síntesis científica realizada por STRACK y STEMBERGER, *op. cit.*, pp. 397-404, que ofrece, además, una abundante bibliografía sobre el tema.

⁴⁷ El original על פי הדברים האלה (*'al-pí ha-dd' bārīm hā-'ēlleh*) significa literalmente: « por (la) boca de estas palabras ». El autor juega con el valor literal de la expresión para vincularla a la fórmula genérica על פה (*'al peh*), « oralmente » (literalmente « por boca »).

⁴⁸ El término original, תרגום (*targûm*), puede designar tanto la traducción glosada de un texto bíblico (generalmente al arameo) como la exégesis o interpretación del material de base. El contexto nos hace decantarnos por la segunda opción, puesto que parece claro que el autor se está refiriendo a la denominada Torá oral (תורה שבעל פה *Tôrāh še-bb'-'al peh*).

⁴⁹ El texto dice על פה (*'al peh*), que literalmente significa « por boca », lo que le permite jugar con el pasaje bíblico que ha citado previamente. Sobre esto, vid. et. lo expuesto dos notas supra.

quienes digan: ‘Nosotros somos Israel, nosotros somos los hijos de Dios⁵⁰’. Ahora que ya se inclinan los platos de la balanza⁵¹, dijo el Santo – bendito sea – a las naciones: «¿Por qué decís que sois hijos míos? Yo no conozco más que a aquél que tiene en su mano mi misterio: ése sí que es hijo mío». Le preguntaron: «¿Cuál es entonces tu misterio?» Él les respondió: «la Mišná.»

Midraš Pesiqta Rabbati 5, 1

Este texto cuenta, además, con importantes paralelos en ciertos escritos judíos del siglo IV (época del triunfo definitivo del cristianismo en el seno del Imperio romano), entre ellos el mismísimo Talmud de Jerusalén (*Pe’ab* 2, 6, 17a y *Ḥagigāh* 1, 8, 76d). Su contenido pone de manifiesto de modo inequívoco el impacto que ejerció sobre el judaísmo la apropiación cristiana del *Tanāk*, que privaba al pueblo judío de su principal instrumento identitario. El apropiacionismo se revela así pues como uno de los rasgos más originales y distintivos de la naciente fe cristiana, como muy bien supo ver el trasgresor texto de Ambrosio que venimos comentando. Esa actitud cristiana prefigura un nuevo modelo de acercamiento al hecho literario que resultaría esencial para la forja de la estética tar-doantigua, tan cercana en muchos aspectos a nuestra moderna teoría literaria. De este modo, la apropiación cristiana del *Tanāk* se convertirá en el punto central de todas las controversias venideras entre judíos y cristianos, aquel que suscitará un mayor encono entre los seguidores de la religión mosaica, cuya identidad nacional quedaba puesta en entredicho. Paradójicamente, cuando el mundo judío y el occidental coinciden en canonizar una misma obra como centro absoluto de sus respectivos polisistemas literarios es cuando su odio mutuo alcanzará las cotas más extremas; los problemas suscitados por esa doble canonicidad (occidental y judía) de un texto literalmente idéntico pone aún más en evidencia el abismo que separaba la Biblia Hebrea de su audaz reescritura cristiana. La idea ambrosiana de la exégesis literaria como un acto consciente de

⁵⁰ El texto original evita el nombre de Dios por piedad religiosa y lo sustituye por una designación típicamente judaica: מקום (*māqôm*) «el Lugar».

⁵¹ Se refiere al momento del Juicio Final.

te a una interpretación alegórica del pasaje de Ex 12, 35-36, en que los judíos, al emprender su huida de la esclavitud bajo las órdenes de Moisés, reciben la autorización del mismísimo Dios para expoliar las vasijas, vestidos y joyas pertenecientes a sus antiguos señores: los egipcios: « Los israelitas actuaron conforme a la palabra de Moisés y pidieron a los egipcios objetos de plata, objetos de oro y vestidos. Yahvé hizo que el pueblo se ganara el favor de los egipcios, que accedieron a su petición. Así despojaron a los egipcios ». Ahora serán los cristianos quienes, como un nuevo Israel liberado, despojen a sus predecesores en la fe del dominio sobre el texto sagrado, un tesoro que han demostrado no saber interpretar ni comprender y que, por ende, no merecen: *Hebraei spoliauerunt Aegyptios et uasa eorum abstulerunt* (Ex 12, 35-36); *Iudaeorum spolia habet populus Christianus et totum habemus, quod illi habere se nesciebant*. Para Ambrosio, como ya hemos visto más arriba, será el propio Jesús quien – como un nuevo Moisés – ordene ese saqueo hermenéutico de las Escrituras judías y legitime su apropiación cristiana: ... *de Iudaeis, quibus dominus Iesus abstulit spolia*. Ni los Egipcios ni los judíos merecen lo que tienen, pues no saben apreciar su valor y trascendencia: *quod illi habere se nesciebant*. De nuevo nos encontramos ante una lectura altamente deconstructiva del texto escriturístico, que da la vuelta a un pasaje de la Biblia para legitimar la posición contraria a la que supuestamente el texto base defendía: la primacía divina del pueblo judío sobre los gentiles. Es un ejemplo evidente de relectura expoliadora – ¿ acaso hay alguna que no lo sea? – con el que Ambrosio manifiesta su particular perspicacia y lucidez respecto al fenómeno ético y estético de la apropiación. El cristianismo – concluye el obispo milanés – está en perfecto derecho de apropiarse del texto sagrado, dado que lo *entiende* (esto es, lo *interpreta*) de un modo mucho más profundo que sus poseedores originarios.

Pero esta no será ni mucho menos la única relectura cristiana del pasaje bíblico sobre el expolio a los egipcios (Ex 12, 35-36). En un fértil ejercicio de ambivalencia interpretativa, varios exégetas cristianos interpretaron estos versículos como una llamada a apropiarse de lo mejor del pensamiento y la ciencia de los paganos – identificados ahora con los egipcios

del texto bíblico – en beneficio de la nueva religión; así, como los judíos despojaron a los egipcios de sus objetos de oro y plata y los usaron para construir el arca de la alianza y el tabernáculo del desierto, de igual manera los cristianos están legitimados, como nuevo y único Israel, a apropiarse de cuantos aspectos del saber pagano puedan contribuir a la consolidación de su fe. Esta línea exegética, de hecho anterior a la ambrosiana, nace de la escuela alejandrina, preocupada por ofrecer una lectura edificante de un pasaje en que Dios mismo respalda un saqueo⁵⁴. Será Orígenes el primero en proponer una interpretación alegórica de estos versículos como justificación del cultivo de las ciencias paganas por parte de los cristianos⁵⁵; esta innovadora línea exegética será continuada, en ámbito griego, por personajes de la talla de Gregorio Nacianceno⁵⁶ o Gregorio de Nisa⁵⁷. En ambiente latino, será un

⁵⁴ De hecho, los gnósticos y más tarde los maniqueos – según nos transmite Ireneo de Lyon (*adversus haereses* 4, 30, 1) – habían utilizado la dudosa moralidad este pasaje escriturístico para denostar la figura del Dios del Antiguo Testamento. Esas críticas fueron contestadas desde el ámbito alejandrino por figuras del judaísmo helenístico como Filón (*de uita Mosis* 1, 141) o del cristianismo como Clemente (*Stromateis* 1, 157), que argumentaban que los israelitas no hacían más que recuperar lo que les había sido injustamente arrebatado durante sus largos años de esclavitud en Egipto.

⁵⁵ Vid. *epist. ad Gregorium* 2.

⁵⁶ Vid. *orationes* 45, 20.

⁵⁷ *De uita Mosis* 2, 115-116. Reproducimos a continuación el citado pasaje de esta obra – acompañado de nuestra traducción al castellano – para facilitar al lector un ejemplo acabado y sintético de esta vertiente exegética en ámbito griego: 115 Οὐκοῦν ὁ ὑψηλότερος λόγος τῆς προχείργου διανοίας ἁρμοδιώτερος ὁ κελεύων τοὺς τὸν ἐλεύθερον βίον μετιόντας δι' ἀρετῆς καὶ τὸν ἔξωθεν τῆς παιδεύσεως πλοῦτον παρασκευάζεσθαι, οἷς οἱ κατὰ τὴν πίστιν ἀλλόφυλοι καλλωίζονται. Τὴν γὰρ ἡθικὴν τε καὶ φυσικὴν, γεωμετρίαν τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ τὴν λογικὴν πραγματεῖαν καὶ πάντα ὅσα παρὰ τοῖς ἔξω τῆς ἐκκλησίας σουδάζεται, κελεύει ὁ τῆς ἀρετῆς καθηγούμενος παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα πλουτούντων ἐν Αἰγυπτίοις λαβόντα λόγῳ χρήσεως ὑποδέξασθαι, ὥς ἐν καιρῷ χρησιμευσόντων ὅταν δέῃ τὸν θεῖον τοῦ μυστηρίου ναὸν διὰ τοῦ λογικοῦ πλοῦτου καλλωπισθῆναι. 116 Οἱ γὰρ τὸν τοιοῦτον ἑαυτοῖς θησαυρίσαντες πλοῦτον προσάγουσι τῷ Μωϋσεῖ περὶ τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου ποιοῦντι τὸ παρ' ἑαυτοῦ ἕκαστος πρὸς τὴν τῶν ἁγίων κατασκευὴν συνεισφέρων. ὁ δὲ καὶ νῦν ἔστιν ἰδεῖν γινόμενον· οἱ τὴν ἔξω παίδευσιν τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ καθάπερ τι δῶρον προσάγουσιν, οἷος ἦν ὁ μέγας Βασιλεὺς ὁ καλῶς τὸν Αἰγύπτιον πλοῦτον ἐμπορευσάμε-

Agustín de Hipona quien recoja la propuesta interpretativa de estos padres griegos, como firme partidario de una apropiación cristiana de las disciplinas del paganismo que puedan favorecer una correcta intelección de las Sagradas Escrituras (gramática, geometría, física, retórica ...); ofrecemos a continuación uno de sus textos más señeros a este respecto (Avg. *doctr. christ.* 2, 40, 60), acompañado de nuestra traducción:

Philosophi autem qui uocantur, si qua forte uera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum uindicanda. Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera graui, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta de aureo et argenteo et uestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uindicauit non auctoritae propria sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur, sic doctrina omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta grauesque sarcinas superuacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque deuitare, sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouiden-

νος κατὰ τὸν τῆς νεότητος χρόνον καὶ ἀναθεῖς τῷ θεῷ καὶ τῷ τοιοῦτῳ πλούτῳ τῇν ἀληθῇ καπαχοσμήσας σκηνὴν τῆς ἐκκλησίας. Traducción: 115 Por ello, más adecuada que la interpretación literal es la espiritual, que invita a cuantos persiguen con virtud la vida libre a apropiarse también de las riquezas de la cultura profana, aunque los extraños a nuestra fe sientan desprecio hacia ellas. De hecho, ética, física, geometría, astronomía, lógica y cuantas otras disciplinas son cultivadas por los paganos, el que nos guía a la virtud nos invita a tomarlas de aquellos que en Egipto las poseen en abundancia y a hacer uso de ellas, porque en su momento serán útiles, cuando se deba adornar el templo divino del misterio con las riquezas del intelecto. 116 En efecto, aquellos que habían guardado para sí esta riqueza, se la presentan a Moisés cuando construía la tienda del testimonio, contribuyendo cada uno por su parte a la preparación de las cosas santas. También hoy, vemos que se confirma lo mismo: algunos presentan la cultura profana a la Iglesia como un don. Entre éstos estuvo el gran Basilio, que aunque traficó en su juventud con las riquezas de los egipcios, se las dedicó a Dios y con estas riquezas adornó la tienda verdadera de la Iglesia.

tiae, quae ubique infusa est, eruerunt et quo peruerse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre Christianus ad usum iustum praedicandi euangelii.

En cuanto a aquellos que se denominan filósofos, si han dicho cosas verdaderas y compatibles con nuestra fe, sobretudo los platónicos, no sólo no les tenemos que mostrar temor, sino que tenemos que reivindicarlas para nuestro uso como si ellos fueran ilegítimos poseedores suyos. Pues, así como los egipcios no sólo poseían ídolos y graves cargas, que el pueblo de Israel detestaba y rehuía, sino también vasijas, adornos de oro y plata y vestidos, que aquel pueblo a su salida de Egipto reivindicó secretamente para sí, a fin de darles un mejor uso, actuando no por propia iniciativa sino por mandato de Dios, siendo los propios egipcios los que con total inconsciencia les prestaron las cosas a las que no sabían dar un buen uso; así, del mismo modo, todas las disciplinas de los paganos no sólo contienen invenciones y supersticiosos fingimientos y pesadas cargas de vana fatiga, que cada uno de nosotros, al salir de la sociedad de los paganos bajo la guía de Cristo, debe abominar y evitar, sino que contienen también disciplinas liberales adecuadas al ejercicio de la verdad y utilísimos preceptos morales; y encontramos también entre ellos algunas afirmaciones certeras sobre la veneración al único Dios, lo que es como oro y plata suya, que ellos no han producido pero que han extraído, por sí decirlo, de las minas de la divina providencia, que se difunde por todas partes, y de los cuales hacen un uso perverso y ofensivo al servicio de los demonios: el cristiano, al separarse espiritualmente de la lamentable sociedad de aquéllos, debe arrebatárselos para dirigirlos al justo uso de predicar el evangelio.

El testimonio agustiniano, unido al de su maestro Ambrosio, no viene sino a confirmarnos la reversibilidad de la exégesis cristiana: los egipcios expoliados pueden identificarse, según convenga, con los judíos, a quienes se despoja del texto sacro, o con los gentiles, a quienes se arrebató la ciencia y la filosofía. Esta doble vertiente exegética nos habla no sólo del peso determinante que la idea de apropiación cobraría en la hermenéutica cristiana, sino además y sobre todo de la cen-

tralidad indiscutible del concepto del « otro » en la forja de la nueva religión y, por ende, de la sociedad en ella inspirada. El cristiano se presenta como un hombre nuevo, una realidad absolutamente « otra » respecto a los dos mundos de los que procede genéticamente: el paganismo y el judaísmo⁵⁸. El nuevo paradigma humano promovido por el cristianismo y magistralmente reflejado en las *Confessiones* agustinianas estará modelado sobre la antropología dinámica de la *μετάνοια* o *conversio*, que consiste esencialmente en volverse « otro » respecto al que se era anteriormente y sentir como radicalmente « otra » la cultura con la que el neófito se identificaba hasta aquel momento⁵⁹. Ser cristiano es, en definitiva, dejar de ser el que se era y vivir en una otredad radical respecto a las cosas del mundo. ¿Cómo si no podría hablar Agustín de expoliar el legado intelectual de los paganos como si se tratara de una cultura ajena o incluso extranjera (egipcia), tratándose como se trataba de aquélla en la que él mismo había nacido y se había criado, en la que trabajaba y vivía, a la que, en suma, pertenecía? ¿Cómo entender si no sus continuas referencias al abandono cristiano del mundo pagano, parangonándolo incluso con el éxodo de los judíos lejos la esclavitud de Egipto⁶⁰? ¿Cómo interpretar, en definitiva, ese *expoliare Aegyptios* agustiniano, cuando el propio expoliador se nos antoja a todas luces uno más entre los egipcios? Es evidente que uno sólo se puede apropiarse de lo que no es suyo, de lo ajeno, de lo

⁵⁸ El cristianismo es una religión mestiza, a caballo entre dos mundos pero irreductible a cualquiera de los dos. La novedad del hacerse cristiano queda perfectamente escenificada en el ritual bautismo: en ese momento el neófito deja de ser el que era y adopta un nuevo nombre, con el que se identificará en el futuro.

⁵⁹ Como bien explica Tertuliano (*apol.* 18, 4), el cristiano – a diferencia del judío o el pagano – no nace, sino se hace, dejando de ser el que hasta entonces era: *fiunt, non nascuntur Christiani*. Cfr. a este respecto las elocuentes palabras de Jesús a Nicodemo (Jn 3, 3): « En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios ».

⁶⁰ Basten dos ejemplos del jugoso texto agustiniano que acabamos de citar (AVG., *doctr. christ.* 2, 40, 60): ... *unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens* ...; ... *cum ab eorum misera societate sese animo separat* ... *Christianus*. El cristiano es el que se va de su sociedad de origen, el que sale de su casa siguiendo la incierta dirección marcada por Dios, como hicieron Abraham o Moisés en los relatos veterotestamentarios.

del « otro »; para el cristiano todo su mundo anterior resulta ya profundamente « otro », una realidad de la que ha salido exiliado al convertirse en cristiano: ... *unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens* ... Nos encontramos, por lo tanto ante una ontología débil o negativa, marcada por un « no ser » o por un « dejar de ser » que será específico de la cultura cristiana: si Yahvé – según la célebre fórmula de libro del Éxodo (3, 14) – es « el que es » (ὁ ὢν), el cristiano será el que ya no es o el que ha dejado de ser. Se trata de un desensiamamiento radical, de una alterización, de una verdadera *κένωσις* o « vaciamiento »⁶¹ respecto a lo que uno era antes y ya no es. No es en absoluto baladí la deconstructiva afirmación de san Pablo, según la cual, Dios se había complacido en elegir « lo que no es, para reducir a la nada a lo que es » (τὰ μὴ ὄντα ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ: 1Cor 1, 28). El cristiano es, en consecuencia, aquel que deja de ser para evidenciar las contradicciones y la violencia inherentes a lo que es. Precisamente por ello, cabe decir que el paganismo (y en muy distinta mediada el judaísmo) no es sino un invento cristiano: lo pagano sólo se puede definir como el conjunto heterogéneo y polimórfico de todo aquello que el cristiano ha dejado de ser. Esa radical « otredad » del « dejar de ser » en que consiste el ser cristiano es lo que permitirá a ese « hombre nuevo » enfrentarse al mundo como a un vasto campo por expoliar, un terreno ajeno en el que ya sólo son viables la apropiación deconstructiva y la reformulación crítica.

Tal vez sea en ese paradójico « dejar de ser » donde la Antigüedad tardía encuentre su expresión más profunda y duradera. Otredad, alterización y apropiación constituyen un problemático no-lugar desde el que poder atisbar – de un modo más sereno y acertado – la razón de ser última de la cultura tardoantigua, tan rica y sofisticada en sus manifestaciones estéticas como malentendida en la lectura tradicional que de ellas se ofrece.

⁶¹ No olvidemos la centralidad del concepto de *κένωσις* en la cristología paulina. Vid. ex. gr. Flp 2, 6-7. Una interesante reflexión sobre la idea paulina de la *κένωσις* desde una perspectiva estrictamente contemporánea puede encontrarse en G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Barcelona, 1996, pp. 61-63 et passim.

Summary

This paper identifies and analyses the cultural dynamics behind the conscious appropriation of the Hebrew Bible (*Tanakh*) by the first Christian exegetes. To this end, it carefully examines a valuable and surprisingly « modern » testimony, provided by Ambrose of Milan (*Expositio psalmi CXVIII* 21, 10-12), together with other complementary texts from both the Christian and the Jewish sides (Augustine of Hippo, *Midraš Pesiqta Rabbati*, etc.). Finally, it proposes a general model of interpretation for the complex relationships of Christianity to its two cultures of origin (Jewish and Greco-Roman). This model is based on the key concepts of otherness, otherization and appropriation, which are suggested to be crucial for our understanding of early Christianity and Late Antique culture.

Fides as Donum Dei in Augustine's
Sermones ad Populum :
Sermo 168 and Gal. 5, 6 as Case Studies

by
Anthony DUPONT
(Leuven)

In our doctoral dissertation we studied the theme of the relationship between human freedom and divine grace in Augustine's *sermones ad populum*. We paid specific attention to the *sermones* related to the period of the Pelagian controversy and the *sermones* with an anti-Pelagian intent.¹ The research question was: Do different contexts and genres furnish different insights? More specifically, we endeavoured to determine whether the theme of grace is present and thematised in the *sermones* (a pastoral and liturgical genre, aimed at explaining the Scriptures and exhorting people to an ethical life) in the same manner as it is in the systematic writings engaged in the Pelagian controversy (which have a polemical and systematic-dogmatic nature). Does the difference in genre lead to a difference in content and/or treatment? Our study resulted in a twofold answer to this question. First, the *gratia* content of the *sermones* does not differ from that of the systematic treatises. Second, the thematisation and treatment of this topic differs on occasion. These points of difference are determined by the Biblical, liturgical, rhetorical and contextual framework of the *sermones*.

¹ A. DUPONT, *Gratia in Augustine's sermones ad populum during the Pelagian Controversy. Do different contexts furnish different insights?*, Faculty of Theology, Catholic University Leuven, 19/05/2009.

In the Pelagian controversy, Augustine clearly states that the *initium fidei*, the growth of faith and the *perseuerantia* in faith cannot and ought not to be ascribed (fully) to the human person, but are rather the result of God's *gratia*. In our dissertation and in a previous article we explored whether – and if so how – Augustine thematised this position in his (pastoral-exhortative) *sermones ad populum*. The goal of these *sermones ad populum* was to encourage the faithful to embrace the right faith and to be actively engaged as believers. Therefore it seemed relevant to investigate whether he is doing so in the same way as he did in his anti-Pelagian (polemical) tractates, where the emphasis is placed on all inclusive grace.² In this research we discovered a uniqueness in the thematisation and treatment in the *sermones* with respect to the *gratia fidei*. While the *sermones* do not deny the grace character of the *initium fidei* and the *perseuerantia fidei*, they rarely thematise faith as *gratia*. In the anti-Pelagian tractates, by contrast, the grace of faith – the beginning, perseverance and completion of faith – would appear to be particularly anti-Pelagian themes and independent topics. An initial explanation for this difference might argue that Augustine presumes it to be superfluous to speak about the beginnings of faith in a sermon for the faithful in the middle of a liturgical prayer service, designating as grace for a public already engaged in faith. Furthermore, his sermons are fundamentally exhortative and normative. Rather than describing the *gratia* essence of faith, the sermons are first and foremost an invitation to opt for the right faith, and to do so actively time and again.

Against the background of this general picture, we came across *sermo* 168, an anti-Pelagian *sermo* in which *fides* is a prominent theme. As such this *sermo* is an exception to the general absence of the theme of *gratia fidei* in the *sermones ad populum*. For this reason we will in the present article explore

² I posed this question in relation to *sermones* 143 and 144 and Jn. 16, 7-11 in: A. DUPONT, “*Gratia Fidei* in the Anti-Pelagian *Sermones ad Populum*. *Sermones* 143 and 144: the Rare Appearance of John 16, 7-11”, in *Ministerium sermonis. Philological, Historical and Theological Studies on Saint Augustine's Sermones ad populum*, ed. by G. PARTOENS, A. DUPONT, M. LAMBERIGTS, Turnhout, 2009, pp. 157-197.

how *fides* is thematised in *sermo* 168. The footnotes will offer a *status quaestionis* of the secondary literature of the last few decades regarding this sermon. In order to evaluate the significance of this clear thematisation of *gratia fidei* in *sermo* 168 in the whole of Augustine's *sermones*, we will in the second instance explore the presence of the Biblical verse Gal. 5, 6 ("Fides per dilectionem operatur") in the entire *corpus* of Augustine's writings. This will add to our understanding of *sermo* 168 because there it functions in the context of a reflection on the *gratia fidei*. This scriptural research is not void of any importance, since Scripture holds a central place both in Augustine's sermons and in his anti-Pelagian thinking, the two-pronged emphasis of our research. Sermons are liturgical commentaries on the Scripture and the Scripture serves as the sermon's point of departure. In his sermons Augustine is using Scripture in the same way and with the same purpose as in his anti-Pelagian writings: in order to convince everybody of the wrongness of 'Pelagianism'. In line with his anti-Pelagian treatises, Augustine uses Scripture in his sermons as a depository of arguments and examples.

Does the difference in genre lead to a difference in thematisation? To answer this question regarding *gratia fidei* and in order to evaluate previous research conclusions, this article thus focuses on two related case studies: *sermo* 168 and Augustine's application of Gal. 5, 6.

1. *Sermo* 168

Augustine delivered his *sermo* 168 around 416.³ The sermon associates *fides* with God rather than with the human person.

³ Kunzelmann: immediately before 416, Verbraken: immediately after 416, Pellegrino: just before 416, Rebillard: immediately before 416, Gryson: around 416, Hombert: circa 416, Dagemark: 416, La Bonnardière: 416. S. DAGEMARK, "Augustine's Sermons. Circulation and Authenticity Evidenced by Examples of Preaching and Response", in *Comunicazione et Ricezione del Documento Cristiano in Epoca Tardoantica, XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003*, Roma, 2004 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 90), pp. 693-761, p. 736. R. GRYSON - B. FISCHER - H. J. FREDE, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques Latins de l'Antiquité et du Haut moyen âge*, 5^e édition mise à jour du Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller, Freiburg, 2007 (Vetus Latina, Die Reste der

The sermon is traditionally categorised as an exegetical work, more specifically on Eph. 6, 23: “pax fratribus, et caritas cum fide”.⁴ While this verse is indeed present in the *sermo*, however, it does not constitute its primary theme. It serves in the first instance to occasion Augustine’s preaching on the relationship between *caritas* and *fides* (§2), and especially on *fides* (§3-§7).

Augustine begins by summarising the content of this sermon: “Verum dicis: tu credidisti, sed non tibi tu fidem dedisti. Vnde autem credidisti, nisi ex fide? Fides in te donum Dei est.”⁵ The theme of faith, in other words, is central. Augustine also makes indirect reference in the opening of his sermon to the fullness of Abraham’s faith, which consisted of ascribing everything to God. Abraham believed after all that God had the power to fulfil his promises. Augustine points out that we are the children of God’s promise to Abraham (Gal. 4, 28), the children of Abraham’s.⁶ This is our fate because

altlateinischen Bibel, 1.1), pp. 231-269, p. 240. P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, 1996 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 148), p. 205 (n. 149). A. KUNZELMANN, “Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus”, in *Miscellanea Agostiniana*, II, Rome, 1931, pp. 417-520, p. 469, p. 513. A.-M. LA BONNARDIÈRE, “‘Tu es Petrus’. La péricope Matth. 16, 13-23 dans l’œuvre de saint Augustin”, *Irenikon*, 34 (1961), pp. 451-499, pp. 466-467. M. PELLEGRINO, “General Introduction”, in *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century, Sermons, III/1: (1-19) on the Old Testament*, transl. and notes by E. HILL, ed. by J. E. ROTELLE, Brooklyn (New York), 1990, pp. 13-163, p. 147. É. REBILLARD, “Sermones”, in *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. by A. D. FITZGERALD, Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK), 1999, pp. 773-792, p. 780. P.-P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin*, Steenbrugis - Hagae Comititis, 1976 (Instrumenta Patristica, 12), pp. 53-196, p. 94.

⁴ *Sermo* 168, 2 (PL, 38, col. 912, 5).

⁵ *Sermo* 168, 1 (PL, 38, col. 911, 50).

On faith as undeserved gift in *Sermo* 168, 1, see: G. LETTIERI, *L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001, p. 380 (n. 225).

⁶ The theme of Abraham’s children features both in the Donatist and in the Pelagian controversy. “Im Streit mit den Donatististen dominiert der ekklesiologische Skopos. Ab.s Semen erstreckt sich nicht nur auf ein lokalen Teil der Kirche. [...] In der Auseinandersetzung mit den Pelagianern, die wie Julian die Termini ‘semen Abrahæ’ und ‘filii Abrahæ’ im Sinne

God fulfils his promises and because this faith is given to us. Augustine adds at this juncture that human beings are incapable of fulfilling their promises with God, but God by contrast does not need human beings in order to fulfil his promises.⁷ The homily is structured as follows: the faith of Abraham (Gal. 4, 28; Gn. 22, 18: §1), faith must be rooted in love (with Peter as example and quotations from Gal. 5, 6; Eph. 6, 23: §2), faith is a gift (1Cor. 1, 31; 4, 7; 7, 25: §3), the example of the conversion of Paul (§4), the necessity of prayer for faith (§5-§8, with Paul once again as the example: §6-§7).

Based on Eph. 6, 23 – stemming from Paul, the *gratiae magnus defensor* – Augustine connects *fides* with *caritas* and *pax*. Good Christian faith is the starting point and peace the final goal. This faith works *per dilectionem* (Gal. 5, 6), and can thus be distinguished from the faith of demons (Jas. 2, 19; Mk. 1, 24; 3, 11),⁸ who only believe out of fear. As with the demons, Peter also recognises Christ as the Son of God, but his confession is rooted in love rather than fear (Mt. 16, 16-17).⁹

ihrer Auffassung von der Willensfreiheit und der Gnade auf jene bezogen wissen wollten, welche die zu den 'opera Abrahæ' zu zählenden Werke vollbrächten, beharrt A. auf der Ungeschuldetheit der Ab.s zugehörigkeit [...].” C. MAYER, “Abraham”, in *Augustinus-Lexikon*, I.1/2, ed. by C. MAYER - K. H. CHELIUS, Basel, 1986, cols. 10-33, cols. 14-17 (n. 32). Cf. P. PLATZ, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg, 1938 (Cassiciacum, 5), p. 218 (n. 1).

⁷ *Sermo* 168, 1.

⁸ For the theme of faith present in Jas. 2, 19 in Augustine, see: J. YATES, *In Epistola Alterius Apostoli: the Presence and Use of the Epistle of James in the Writings of Augustine of Hippo (354-430)*, Leuven, 2005 (unpublished doctoral dissertation Theology, K.U. Leuven), pp. 304-338.

⁹ *Sermo* 168, 2. “Sed fides debet esse christianorum, non daemoniorum. [...] Discernenda est ergo fides daemonum a fide sanctorum. [...] O Domine, hoc tibi dixerunt et daemones: quare ipsi non sunt beati? Quare? Quia daemones hoc dixerunt timore, Petrus amore. Ideo initium est a fide. Sed quali fide? Quam definiuit apostolus: *neque circumcisio aliquid ualet, neque praeputium, sed fides* [Gal. 5, 6]. Dic quae fides? *Quae per dilectionem operatur* [Gal. 5, 6]. Hanc daemones non habent fidem, quae per dilectionem operatur: sed soli serui Dei, soli sancti Dei, soli fide filii Abrahæ, soli filii dilectionis, filii promissionis; ideo dicta est *et caritas* [Eph. 6, 23].” (PL, 38, col. 912, 9-31.)

The difference between the faith of Peter and the faith of demons is a recurring theme in the *sermones*, and alluded in *sermones* 90, 8; 121, 8; 158, 6; 168, 2; 234, 3; 344, 1. Within this context, *sermo* 168, 2 frequently appears

Faith rooted in love and love rooted in faith lead to genuine *pax*, a peace without *pestis* and without *hostis*, the peace that is the ultimate goal of all good *desideria*.¹⁰ Augustine speaks in *sermo* 168, 2 of *initium in fide|a fide*, in order to underline the fact that faith works through love. This, however, is not the technical *gratia* term *initium fidei*. G. Ring analyses Augustine's writings based on the question whether the *initium fidei* is *meritum* or *gratia*. The expression *initium fidei* is used in *sermo* 168, 2. Ring points out that the use of the expression here is

in secondary literature. In her analysis of Mt. 16, 13-23 on the role of Peter according to Augustine, A.-M. La Bonnardière states with respect to the *fides Petri*: "Ce thème repar it même dans deux sermons contre les p lagiens (168, 2, 2; 158, 6, 6): l'homme qui va au Christ commence par la foi: quelle foi? celle des chrétiens, dont Pierre donne l'exemple: la foi qui aime." J. Mausbach connects Augustine's call for faith with love in *sermo* 168, 2 to his more general ethics and in particular to the theme of apostasy (heresy and schism). Just as (natural) virtues are not good without love, so faith without love is not good. Faith without love is like the faith of the demons and the schismatics. Since schismatics lack love, their deeds are ethically worthless. G. Lettieri places *sermo* 168, 2 in the same context. There are no virtues without *caritas*, without grace. Natural or pagan virtues are *vanitas*. B. Studer alludes to *sermo* 168, 2 in the context of his study of Augustine's christocentrism. According to Augustine, faith in Christ is the only way to salvation: Christ as teacher, as *exemplum humilitatis*, as *exemplum gratiae*. Faith can only work through love and thus is not the faith of demons. Augustine quotes Jas. 2, 19 and Gal. 5, 6 in this regard. Ch. Vismara locates the distinction between the faith of Peter and the faith of demons made in *sermo* 168, 2 in the context of the distinction between the contradictory loves that characterise the heavenly and the earthly city: *amor Dei* and *amor sui|amor saeculi*. Only love distinguishes between the sons of God and the sons of the devil. A.-M. LA BONNARDIÈRE, "'Tu es Petrus'", pp. 466-467. J. MAUSBACH, *Die Ethik des beiligen Augustinus*, Freiburg (Br.), (zweite, vermehrte Auflage) 1929, Vol. 2, p. 341. G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, p. 375 (n. 209). B. STUDER, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?*, Rome, 1993 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 40), p. 97 (n. 114). C. P. VISMARA, *Il tema della povert  nella predicazione di sant'Agostino*, Milano, 1975 (*Universit  di Trieste, Facoltà di Scienze Politiche*, 5), p. 72 (n. 1).

¹⁰ In his analysis of Augustine's thought on justice, Ph. Curbeli  demonstrates that he established a link in *sermo* 168, 2 between *iustitia* and *pax*. Broadly speaking, Augustine is convinced that *iustitia* is achieved in *pax* and the goal of every good desire is *pax*. P. CURBELI , *La justice dans la 'Cité de Dieu'*, Paris, 2004 (*Collection des  tudes Augustiniennes, Série Antiquité*, 171), p. 467 (n. 210).

unrelated to the question whether the beginning of faith is grace or merit. In the sermon in question, the concept functions only to underline the fact that faith works through love. "Auch in späteren Werken, die nicht zur Gruppe der Gnadenschriften gehören, kommt *initium fidei* vor, ohne dass Augustin damit die Frage nach Verdienst oder Gnade tangieren würde. So versteht er beispielsweise in *en. Ps.* 35, 1 (entstanden 412) unter *initium fidei* den anfänglichen Glauben, dem noch die Einsicht fehlt, oder er stellt wie in *sermo* 168, 2 (vor 416) den bloßen Glauben dem durch die Liebe wirkenden Glauben oder wie in *Io. eu. tr.* 40, 9 (nach 413) dem vorläufigen Glauben hier dessen Lohn in ewigen Schau gegenüber."¹¹ Augustine argues in *sermo* 168, 2 that Paul presents *pax*, *caritas* and *fides* in reverse order in Eph. 6, 23. Faith is the starting point (*initium in fide|a fide*), the goal is peace (*finis in pace*).¹² This peace, faith and love are entirely from God, from whom all good things come. Augustine substantiates his argument here with quotations from the Scriptures, namely 1Cor. 1, 31; 4, 7; Eph. 6, 23, and concludes that the human person has received everything as a gift. Th. Martin points out that Augustine continually harks back to his favourite Pauline verses in this sermon, namely 1Cor. 1, 31 and 1Cor. 4, 7. "These texts increasingly hold together Augustine's discourse as the Pelagian controversy unfolds. In the coming years Augustine unremittingly barrages his audience with round after round of these and other pertinent Pauline affirmations."¹³ Augustine adds to these Biblical quotations

¹¹ T. G. RING, "Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade", *Augustiniana*, 54 (2004), pp. 177-202, p. 178 (n. 8).

¹² *Sermo* 168, 2. "Audi apostolum ipsum fidei disputatorem, et gratiae magnum defensorem: audi eum dicentem, *pax fratribus, et caritas cum fide* [Eph. 6, 23]. Magna tria dixit, pax, caritas, fides. A fine coepit, ad initium terminavit. Initium est enim in fide, finis in pace. Qua enim credimus, ipsa est fides. [...] O Domine, hoc tibi dixerunt et daemones: quare ipsi non sunt beati? Quare? Quia daemones hoc dixerunt timore, Petrus amore. Ideo initium est a fide. Sed quali fide? Quam definiuit apostolus: *neque circumcisio aliquid ualet, neque praeputium, sed fides* [Gal. 5, 6]." (PL, 38, col. 912, 3-26.)

¹³ T. F. MARTIN, "Vox Pauli: Augustine and the Claims to Speak for Paul. An Exploration of Rhetoric at the Service of Exegesis", *Journal of Early Christian Studies*, 8/2 (2000), pp. 237-272, p. 255.

that mature faith accepts that all good things come from God, and that faith itself comes from God. “Quae est fides plena et perfecta? Quae credit ex Deo esse omnia bona nostra, et ipsam fidem.”¹⁴ This is precisely the mature faith of Abraham.¹⁵

Augustine points out that Paul admits in 1Cor. 7, 25 to having received everything. Paul does not claim that he received *miserica* because he was *fidelis*. On the contrary, he received *miserica* so that he might become *fidelis*.¹⁶ For Augustine, the conversion of Saul to Paul represents a paradigmatic example illustrating that faith is a question of grace. Saul persecuted Christians.¹⁷ In other words, he had no personal merits whatsoever to appeal to. His heart was full of evil. All Saul possessed was the *merita damnationis* and not the *merita liberationis*. He was an unbeliever, yet he still received *miserica*. It is God himself who decides whether such an evil person should be granted *miserica*. In the last analysis, it is God

In his analysis of 1Cor. 1, 31 and 1Cor. 4, 7 in the period 411-418 (pp. 160-251), P.-M. Hombert discusses the presence of both verses in Augustine's *sermones* (pp. 198-217). A general theme on his preaching around both verses is that salvation, justification and the theological virtues are gifts of God given to all Christians. *Sermo* 168, 3 (and 5, 7, 8), fits within this context, a sermon passage Hombert associates with *sermo* 363: “Confesser la grâce, c'est donc, de manière précise, se glorifier en Dieu pour la justification qui vient de la foi. *Gloriari in Domino* est alors synonyme de *habere gloriam ad Deum*, expression qu'Augustin reprend à Rm. 4, où Paul évoque la justification d'Abraham par la foi. [...] Ce ne sont pas nos œuvres qui permettent de nous glorifier, c'est la foi. Car c'est la foi qui justifie. Mais la foi est un don de Dieu, car elle est toujours la foi agissant par la charité qu'infuse en nous l'Esprit Saint. [...] Dans le *Sermon* 168, l'affirmation est encore longuement développée. Elle amène deux fois la citation de 1 Co. 1, 31 et trois fois celle de 1 Co. 4, 7. Citons cet extrait qui fait de nouveau appel à la foi d'Abraham: « [s. 168, 3] » [...] C'est bien parce que la foi vive n'est autre chose qu'un mouvement de charité qui fait se confier totalement à Dieu, qu'Augustin insiste tellement pour la dire un don de Dieu.” P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae*, pp. 205-206 (n. 150). Cf. M. LAMBERIGTS, “The Presence of 1Cor. 4, 7 in the Anti-Pelagian Works of Augustine”, *Augustiniana*, 56 (2006), pp. 373-399.

¹⁴ *Sermo* 168, 3 (PL, 38, col. 913, 4).

¹⁵ *Sermo* 168, 3.

¹⁶ *Sermo* 168, 3.

¹⁷ On the conversion of Saul to Paul as an argument that faith can never be deserved in *sermo* 168, 4 and 6, see: G. LETTIERI, *L'altro Agostino*, p. 108 (n. 46).

himself who says “hoc uolo”.¹⁸ Augustine thus points out that if an unbeliever and persecutor of Christians – who had nothing of the Christian faith – can come to faith through God’s *misericordia*, then the source of that faith must have been God and not Saul/Paul. The gift of *misericordia*, and thus also of salvific faith, depends entirely on an act of the divine will.¹⁹

For his own part, Paul deserved nothing but condemnation from God. But God granted him something that ultimately inspired him to deserve God’s acclaim.²⁰ Paul’s work became his virtue, but even then it was a virtue that came from God. Augustine underlines these activities of God’s grace when he explains Saul’s new name *paulus*: small, humble – based on 1Cor. 15, 9-10. Through the change of name, Paul himself recognises that he has received everything from God. He insists, for example, that the hard work he has done as an apostle should not be ascribed to him. It was God’s grace rather that did the work in him. Paul’s identity prior to his conversion had to do with his own *iniquitas*. What he had become, a preacher of the gospel, was due to God’s grace.²¹

Augustine associates the theme of faith as the gift of God with the theme of prayer. He does this in the first instance in order to underline the grace character of faith. To have faith one must pray in faith. To pray in faith you must have faith, since it is faith that is at prayer in a person. The human person, however, is incapable of praying in faith if he or she does not first receive that faith. We pray that we might persevere (*perseuerare*) in the good that we already have and for the addition of the good that we do not yet have. This prayer does not take place in such a manner that the faith, with which one prays, comes first and is then given to God. Rather, the faith

¹⁸ *Sermo* 168, 4. Justifying faith is grace and not merit. God chooses his faithful, not because they believe, but so that they might become believers. Cf. E. LAMIRANDE, “‘Fidelis’ et l’ecclésiologie de saint Augustin. Un thème étrangement négligé”, *Augustinianum*, 41 (2001), pp. 169-200, p. 171 (n. 11).

¹⁹ See, H. RONDET, “La prédestination augustinienne. Genèse d’une doctrine”, *Sciences Ecclésiastiques*, 18 (1966), pp. 229-251, p. 247 (n. 132).

²⁰ *Sermo* 168, 7.

²¹ *Sermo* 168, 7.

with which we address our appeal to God in prayer is also a gift of God. Both faith and prayer are given by God to humankind. Faith, with which people pray to God and in so doing offer back to God, is first received from God. Augustine concludes with reference to 1Cor. 4, 7 (“Quid enim habes, quod non accepisti?”): “ergo de Deo das Deo: ex eo quod tibi dedit, a te accipit.”²² Here he makes reference once again to the case of Saul who had no faith of his own to offer. The faith of Saul was thus clearly received and not of his own merit. Indeed, Saul, like every other unbeliever, had nothing to offer God. Yet Stephen prayed for him and for all unbelievers²³ that they would come to faith.²⁴ Augustine continues his reflection on Stephen’s prayer and ends his sermon with a pastoral exercise designed to help the faithful realise that faith is a gift: “Ergo, fratres mei, ut noueritis etiam fidem a Domino Deo esse nobis, orate pro illis qui nondum crediderunt.”²⁵ This leads him to the conclusion that we should strive for humility, because faith is a *donum Dei*. “Nemo se extollat, nemo sibi arroget, quasi sibi aliquid dederit. Qui gloriatur, in Domino gloriatur (1Cor. 1, 31).”²⁶

²² *Sermo* 168, 5 (PL, 38, col. 914, 9). The PL edition contains: “ergo de Dei das Deo”. *De*, however, must take an ablative and not a genitive. A small example, in other words, of the need for a text-critical edition of the *sermones*.

Faith is a gift of God, as understanding of the Scriptures is (*Sermo* 168, 5). H. Barth refers to *sermo* 168, 3; 5 to underline the gift character of faith in Augustine. Barth sums up the relationship between human nature, human free will and faith in Augustine’s anti-Pelagian writings. Faith, like all good gifts, is given by God to humanity. This faith is not forced on us against our free will. Human will is not forced to believe by God, but prepared for (and drawn to) faith. H. BARTH, *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*, Basel, 1935, p. 126 (nn. 89-90). Cf. G. LETTIERI, *L’altro Agostino*, p. 193 (n. 15).

²³ For Augustine, the *oratio fidelium* for the conversion of unbelievers represents the liturgical expression of the truth of faith, namely that the *initium fidei* is also a gift. See: J.-A. VINEL, “L’argument liturgique opposé par saint Augustin aux Pélagiens”, *Questions liturgiques*, 68 (1987), pp. 209-241, pp. 230-231.

²⁴ *Sermo* 168, 6.

²⁵ *Sermo* 168, 8 (PL, 38, col. 915, 13).

²⁶ *Sermo* 168, 8 (PL, 38, col. 915, 23-24).

Augustine argues against a fictional adversary in his homily. The said adversary claims: 'but I already believe' and argues in other words that personal faith precedes God's promise, which thus becomes deserved. Augustine's response is unequivocal: faith is a gift.²⁷ He invites his adversary to 'listen to the apostle, the promoter of faith, the defender of grace.'²⁸ His imaginary adversary then retorts: 'you say faith, love and peace come from God, well why don't you prove it.' Augustine answers: 'let us call upon the testimony of the apostle Paul.'²⁹ According to Augustine, the adversary then goes on to argue that human faith comes first and that the human person only prays for perseverance thereafter in the good that he or she already has and for the addition of the good that he or she does not yet have. Augustine repeats that the human person has received everything from God.³⁰ He then advises his adversary to look at the example of Saul³¹ and to listen to what Paul has to say.³² Augustine insists in addition that God is to be heard in the words of the preacher – appointed by God – and not the preacher himself.³³ In short, *sermo* 168 insists within a polemical context that *fides* comes from God.

2. *Gal. 5, 6 in Augustine*

Gal. 5, 6 introduces in *sermo* 168, 2 the theme of *fides* and leads Augustine to reflect upon faith as a gift of God. To place this thematisation of *fides* as *donum Dei* within the whole of Augustine's oeuvre, we will now explore Augustine's use of Gal. 5, 6 to see whether this verse brings Augustine also on other moments to consider *fides* as *gratia*.³⁴

²⁷ *Sermo* 168, 1.

²⁸ *Sermo* 168, 2.

²⁹ *Sermo* 168, 3.

³⁰ *Sermo* 168, 5.

³¹ *Sermo* 168, 6.

³² *Sermo* 168, 7.

³³ *Sermo* 168, 5.

³⁴ For research regarding Augustine's use of 1 Cor. 1, 31; 4, 7 within the same context, see: P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae*, pp. 205-206. M. LAMBERTS, "The Presence of 1Cor. 4, 7". T. F. MARTIN, "*Vox Pauli*".

Gal. 5, 6 occurs with some frequency in the work of Augustine. Prior to the Pelagian controversy, Augustine uses the verse in a number of pre-400 writings to point out the difference between the Law (maintained out of fear) and faith (out of love).³⁵ He also couples the verse to the relationship between, faith and works: first faith (as grace) and then good works (as the task of human beings).³⁶ *Epistula* 55 (400-401) associates Gal. 5, 6 with Hab. 2, 4 (Rom. 1, 17, Gal. 3, 11: “iustus ex fide uiuit”), pointing out that the human person passes from death to life through faith. This faith leads to the forgiveness of sins and hope in eternal life. The bond (of grace) between *dilectio*, *iustitia* and *fides*, however, is not made explicit.³⁷ The theme of correct faith, or faith through love, returns in *Epistula* 148 (410). Only those who possess true faith, which works through love, purify their own heart and shall see God.³⁸ In *De sancta uirginitate* (401), faith appears to have an active component. The New Testament verse is employed to explain the cooperation that takes place between virgins and married women (mothers) for the (spiritual) en-

³⁵ *Expositio epistolae ad Galatas* 42 (394/395). Augustine offers commentary on Gal. 5, 6. “[...] et hic illud tetigit, quia sub lege seruitus per timorem operatur.” (CSEL, 84, p. 114, 13-14).

Contra Faustum Manicheum 19, 27 (397/399) deals with this verse in the context of the difference between the Old Testament and the New, namely the fulfilment of the Law through love (cf. Rom. 13, 8). Christ grants us the gift of love whereby we can fulfil the Law (Gal. 5, 6). In actual fact, nothing is said here about *fides*.

³⁶ *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* 76, 2 (388-396). This relates to a *quaestio* concerning Jas. 2, 20: there can be no faith without works. In §2, Augustine explains that it is not the good works that one performs prior to faith that lead to justification. It is only after one has received faith (as grace) that one is called to perform good works. Augustine thus harmonises the texts of James and Paul.

³⁷ *Epistula* 55, 3 (400-401), to Januarius. “Hic transitus a nobis modo agitur per fidem, quae nobis est in remissionem peccatorum, in spe uitae aeternae diligentibus Deum et proximum, quia *fides per dilectionem operatur* [Gal. 5, 6] et *iustus ex fide uiuit* [Hab. 2, 4]; [...]” (CSEL, 34, 2, p. 171, 15-18).

The dating of the *Epistolae* is based on: J. DIVJAK, “Epistolae”, in *Augustinus-Lexikon*, II.5/6, ed. by C. MAYER - K. H. CHELIUS, Basel, 2001, cols. 893-1057. R. B. ENO, “Epistolae”, in *Augustine through the Ages*, pp. 298-310.

³⁸ *Epistula* 148, 12 (410).

genderment of believers. It is a cooperation in faith, a faith that works through love.³⁹

Gal. 5, 6 appears in the sermon genre prior to 411/412. In *epistulam Iohannis ad Parthos* 10 (406/407) associates this faith with love. There can be no faith without love, namely without works. Faith is thus the result of works of love. This love is granted by God.⁴⁰ Augustine explicitly thematises the relationship between, works and faith on the basis of Gal. 5, 6 in *Enarratio in Psalmum* 31, 2 (392).⁴¹ It is impossible to speak of good works prior to faith. Good works rather are the result of faith. Faith, after all, should not remain unfruitful forever, and faith works through love (Gal. 5, 6).⁴² Augustine then places the emphasis on the verb *operari* in Gal. 5, 6 and in so doing – reading the verse somewhat freely – he implies that the verse calls us to works.⁴³ He goes on to argue that this call to works does not run counter to the Pauline claim that justification is based on faith alone, irrespective of our works (Rom. 3, 28). Precisely because faith is not deserved and is entirely a question of grace, there are no works prior to faith. Faith is given to us as a gift and justification is granted through faith. After this gift of grace, faith becomes effective when we opt for (the works of) love.⁴⁴ In *sermo* 2 (date?),⁴⁵ Augustine likewise deals with the priority of faith to the

³⁹ *De sancta uirginitate* 7.

⁴⁰ In *epistulam Iohannis ad Parthos* 10, 1-2. Once again, reference is made here to the difference between the faith of Peter and that of demons.

⁴¹ *Enarratio in Psalmum* 31, 2, 5-6 (La Bonnardière: 392, Zarb: January 413, Rondet: 412/413, de Blic: 396-410). The dates of the *Enarrationes* are collected in H. MÜLLER, "Enarrationes in Psalmos. A. Philologische Aspekte", in *Augustinus-Lexikon*, II.5/6, ed. by C. MAYER - K. H. CHELIUS, Basel, 2001, cols. 804-838.

⁴² *Enarratio in Psalmum* 31, 2, 5. Augustine makes a distinction here between love of God and of one's neighbour (*caritas*) and love of the world (*concupiscere*).

⁴³ *Enarratio in Psalmum* 31, 2, 6. "Quomodo ergo dicit apostolus iustificari hominem, sine operibus ex fide, cum alio loco dicat: *fides quae per dilectionem operatur* [Gal. 5, 6]." (CC SL, 38, p. 229, 1-3).

⁴⁴ *Enarratio in Psalmum* 31, 2, 6.

⁴⁵ Rebillard: close to 391, Gryson: 404/405, Hombert: –.

works of faith.⁴⁶ He endeavours here to explain the combination of Rom. 3, 28 – the idea that we are justified by faith without the works of the Law – and Gal. 5, 6, which states that faith works through *caritas*. He begins with the case of a person who receives the sacraments of faith on his deathbed. The dying person is thus justified without works by believing “in eum qui iustificat impium” (Rom. 4, 5). The dying person likewise has no time to do good works. The situation is similar to that of the thief who died on the cross next to Jesus. The thief was justified through faith alone (Rom. 10, 10), and without works. “Nam fides quae per dilectionem operatur, et si non sit in quo exterius operetur, in corde tamen feruens servatur.”⁴⁷ According to Augustine, there were people under the Law (Jews) who boasted about the works of the Law. They performed the said works out of fear, however, and not out of love. Moreover, they considered themselves justified and as superior to the *gentes* who did not perform the works of the Law. As Augustine points out, however, the apostle who preached the faith to the *gentes* did not agree with them. Paul observed that the nations were justified through faith in such a way that they started to perform good works after having come to faith. They had not earned the gift of faith, therefore, on account of their good works. According to Augustine, it is for this reason that Paul was so sure of himself when he insisted that a person can be justified through faith without the works of the Law. This faith works through love in the heart (Gal. 5, 6), even if it does not operate externally in works. The Jews, by contrast, carried out their works out of fear.⁴⁸ In *sermo* 90 (410), Augustine expresses his opposition to the Donatist practice of disowning sinners. He reminds the Donatists that faith must always go hand in hand with *caritas*.

⁴⁶ *Sermo* 2, 9. Taking Abraham as his example, Augustine argues that justification is based on faith. Abraham believed God. “Quod credidit Deo, intus in corde, in sola fide est.” (CC SL, 41, p. 16, 224-225). The fact that Abraham was willing to sacrifice his son represents great faith and a great work at one and the same time, a work of faith. “[...] magna fide est utique, et magnum opus [...]” (CC SL, 41, p. 16, 227-228).

⁴⁷ *Sermo* 2, 9 (CC SL, 41, p. 16, 241-243).

⁴⁸ *Sermo* 2, 9.

In the last analysis one must have the correct form of *fides*, namely the *fides* that works through love.⁴⁹

In the anti-Pelagian writings, Gal. 5, 6 appears in the context of the relationship between faith and works. Although the use of Gal. 5, 6 in *De gratia Christi et de peccato originali* 1, 27 (418) does not relate directly to *fides*, Augustine employs the verse (faith works through love) together with Rom. 14, 23 (what does not come from faith is sin) to point out that where love is absent there can be no talk of good works.⁵⁰ *De gestis Pelagii* (416-417) established the sequence: first faith and only then good works, good works that have their roots in faith. People do not come to faith by good works, but rather by grace. Once faith is found, however, good works should not remain absent. Faith receives the grace to be able to do good works, but this *fides* is not earned by one or other work. *Fides* is received from God (1Cor. 4, 7).⁵¹ *De gratia et libero arbitrio* (426-427) argues that faith on its own is not enough and it must be followed by good works. We receive such good works from God, as we have received faith and love from God.⁵² *De correptione et gratia* (426-427) contains several references to Gal. 5, 6. According to Augustine, this verse together with 1Cor. 4, 7 demonstrates that the human person receives both faith that works through love and *perseuerantia* in this faith from God.⁵³ God sees to it that the gospel is preached to the people, that the people believe in it and that they persevere in this faith that works through love.⁵⁴ Augustine underlines the fact that this is a faith *per dilectionem*.⁵⁵

⁴⁹ *Sermo* 90, 8 (Rebillard: close to 410, Gryson: around 410, Homberg: –). The preacher argues here that while it is possible to have faith without love, it is not possible to have love without faith.

⁵⁰ *De gratia Christi et de peccato originali* 1, 27.

⁵¹ *De gestis Pelagii* 34.

⁵² *De gratia et libero arbitrio* 18.

⁵³ *De correptione et gratia* 10.

⁵⁴ *De correptione et gratia* 13. If believers deviate from the faith at given moments, they only return after having been corrected.

⁵⁵ *De correptione et gratia* 16; 21; 35.

Cf. *De correptione et gratia* 40. The *fillii perditionis* who do not receive the gift of *perseuerantia*, begin with faith (that works through love) and lead a

The verse occurs in two letters, which are explicitly anti-Pelagian. *Epistula* 188 (October 417-April 418) states unequivocally that Pelagius ignores the grace that helps human beings to live a just and pious life with the gift of love. Augustine confronts Pelagius with Gal. 5, 6, namely that faith works through love. He writes in this regard of the faith from which the righteous person lives, a faith without which there can be no good works and a faith that is given by God.⁵⁶ Addressed to Sixtus, *Epistula* 194, 11 (late 418/early 419), calls its reader to uphold the faith of Christians (out of love), and not the faith of demons (out of fear). Augustine writes here that the love of God, without which no life can be good, is given by the Holy Spirit (Rom. 5, 5) and it is a faith that works through love (Gal. 5, 6).⁵⁷

In addition to the quote from Gal. 5, 6 in *sermo* 168, 2, allusion to the verse is made in other places within the *corpus* of the anti-Pelagian *sermones ad populum*. In *sermo* 71 (417/419-420),⁵⁸ for example, Augustine offers an explanation of Mk. 16, 16, in which Christ says that all those who believe and are baptised will be saved. According to Augustine the preacher, however, this does not refer to all baptised believers. In his opinion, Christ is only referring here to those who believe through love (Gal. 5, 6).⁵⁹ Augustine continues in the same sermon: “primum ergo in nos, ad accipiendam uitam aeternam, quae in nouissimo dabitur, de bonitate Dei munus uenit ab initio fidei, remissio peccatorum.”⁶⁰ The *remissio peccatorum* is given, in other words, as a gift of the goodness of God and

life of faith and *iustitia* for a (limited) period, but they do not persevere and later abandon the faith.

⁵⁶ *Epistula* 188, 13 is addressed to Juliana and deals with her daughter Demetrias. Augustine warns her explicitly against Pelagius.

⁵⁷ *Epistula* 194, 11. It is important to note here that according to Augustine (*epistula* 191 and 194), Sixtus – who was later to support the condemnation of Pelagianism as pope – was initially well-disposed towards Pelagianism. The events of 418, lead him to abandon the Pelagian line of thought.

⁵⁸ Rebillard : 417?, Gryson : 419-420, Hombert : 419-420.

⁵⁹ *Sermo* 71, 16.

⁶⁰ *Sermo* 71, 19. [RB 75 p. 83/390.]

has its roots in the *initium fidei*. Augustine does not state here with clarity whether this *initium fidei* is also a gift of God.

Augustine points out in *sermo* 156 (417/418)⁶¹ that Paul makes it clear to the pagans that faith provides the help that is needed to fulfil the Law.⁶² Without faith this is impossible. The Jews, by contrast, think that the Law and their own *uires* are enough to direct the *liberum arbitrium* and to arrive at *iustitia*. According to Paul, however, God grants *iustitia* to *omnes credentes* (Rom. 10, 3-4).⁶³ Augustine does not explain the relationship between *fides* and *liberum arbitrium* at this juncture, nor does he clearly determine the human contribution to *fides* or explain whether *fides* – which helps us fulfil the Law, begs for assistance and is granted (*impetrare*) *iustitia* – is deserved or given as a gift. Augustine offers a partial answer to these questions in his description of the right faith, the faith of believers and not that of demons. Faith can only perform good works through love (cf. Gal. 5, 6), a love given to us through the Holy Spirit (Rom. 5, 5) and a *donum Dei*.⁶⁴

Sermo 158 (roughly 418)⁶⁵ is completely devoted to the theme of predestination and is based on the explanation found in Rom. 8, 30-31. Augustine states explicitly that faith is a gift of God that precedes every human initiative. God does not call us because we honour Him with our praise. Rather, we honour God with our praise because he has called us.⁶⁶ While we were still turned away from God, God called us. While we were still sinners, God justified us.⁶⁷ Based on Hab.

⁶¹ Rebillard: October 417, Gryson: May 418, Hombert: –, Partoens/Lössl: 17/10/417 or May 418.

⁶² *Sermo* 156, 2-3.

⁶³ *Sermo* 156, 4.

⁶⁴ *Sermo* 156, 5: "[...] quia fides bene operari non potest nisi per dilectionem. Ipsa est enim fidelium fides, ne sit daemonum fides – quia et daemones credunt, et contremiscunt [Iac. 2, 29]. Illa est ergo laudabilis fides, ipsa est uera gratiae fides quae per dilectionem operatur [Gal. 5, 6]. Vt autem habeamus dilectionem et ex ea possimus habere bonam operationem, numquid eam nobis nos dare possumus, cum scriptum sit, *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* [Rom. 5, 5]. *Caritas usque adeo donum est Dei, [...]*." (CC *SL*, 41Ba, p. 143, 39-147; *PL*, 38, col. 853, 3).

⁶⁵ Rebillard: not before 418, Gryson: around 418, Hombert: –.

⁶⁶ *Sermo* 158, 3.

2, 4 (Rom. 1, 17; Gal. 3, 11), *sermo* 158, 4 associates *iustitia* and *fides* with one another. *Fides* is a gift to human kind. Christians already possess a degree of *iustitia* – through believing what they do not see (Jn. 20, 27-29) – but the said *iustitia* still has to grow by receiving the Holy Spirit and by making daily progress.⁶⁸ The *fides* of demons (Jas. 2, 19) is not at stake here – *fides* out of fear – but rather the *fides* of Peter (Mt. 16, 16-17) in which both hope and love are present, a *fides* that works through love (Gal. 5, 6).⁶⁹ Faith and hope disappear when they have reached their objective, namely the beatific vision.⁷⁰ Augustine quotes Eph. 3, 17 in this context in order to underline the fact that Christ is present in the human heart via faith. Although this presence is only a presence of *fides*, it will later become a presence of *uisio* (“modo per fidem, tunc per speciem”).⁷¹ Love does not disappear when we see God. On the contrary, it increases and becomes consummate love.⁷² Faith can thus be understood here as God’s initiative and it is our task to respond to this initiative with the appropriate response. In our faith response we are helped by the Holy Spirit.

After 411/412, the verse in question also occurs outside the anti-Pelagian *corpus*. *De fide et operibus* (413), for example, harks back to the verse in several places.⁷³ Faith in Christ is faith in Christian grace. It is the faith that works through love and not the faith of demons that is rooted in fear. This faith places Christ in the heart of the believer, creating a foundation whereby no one who believes shall perish. One should not choose the faith of devils, but rather the faith that works through love, the faith of grace.⁷⁴ The love through which this faith is efficacious is the love of divine grace.⁷⁵ Once faith

⁶⁷ *Sermo* 158, 1; 3; 4.

⁶⁸ *Sermo* 158, 5.

⁶⁹ *Sermo* 158, 6.

⁷⁰ *Sermo* 158, 7; 8.

⁷¹ *Sermo* 158, 8 (*PL*, 38, cols. 866, 56-867, 1).

⁷² *Sermo* 158, 9.

⁷³ *De fide et operibus* 21; 27; 28; 30; 38; 42; 46; 49.

⁷⁴ *De fide et operibus* 27; 30; 38.

⁷⁵ *De fide et operibus* 28.

has been found, the works of justice should follow,⁷⁶ the works of love.⁷⁷ Based on the conviction that faith works through love (Gal. 5, 6) *De patientia* 25 (417/418) distinguishes between the sons of Jerusalem on the one hand and the Jews and schismatics on the other.⁷⁸ In the context of his explanation of Rom. 7 in *Contra aduersarium legis et prophetarum* (419-420), Augustine clarifies the contradiction between the letter of the Law, which kills, and the spirit of Christ, which gives life. The Law forbids sin, but prohibition only increases the desire to sin and this sinful desire can only be neutralized by the *desiderium* to do good (*recte facere*) and this is realised when faith works through love (Gal. 5, 6). Such love in practice is not given by the letter of the Law, however, but by the Spirit. The *gratia* status of faith is not clarified further at this juncture.⁷⁹

Gal. 5, 6 figures in the same context – good works do not precede faith, rather they follow from it – in the *Enchiridion* (421-422).⁸⁰ In *De trinitate*, Gal. 5, 6 is alluded to in the first

⁷⁶ *De fide et operibus* 21.

⁷⁷ *De fide et operibus* 3; 42; 49.

⁷⁸ In *De patientia* §24, Augustine argues that patience is a gift from God. If this were not the case, then it would imply that there was something good in the human will without the help and gift of God. For that reason, he continues in §25, it cannot be denied that patience is a gift of God. These are the gifts of God that belong to the sons of Jerusalem, Christ's co-successors. Other gifts can also be received by sons of concubines, with whom, according to Augustine, the Jews and schismatics can be compared. Posterity is not for the children of the flesh, but only for the children of the promise. The sons of God are the members of the body of Christ. The sons of concubines receive gifts nevertheless. According to Gn. 25, 5-6, Abraham's possessions were destined for Isaac. Abraham, however, also granted gifts to the sons of concubines and this group separated itself from Jacob. It is for this reason that the true sons of the free Jerusalem must also be aware that the disinherited also have gifts.

⁷⁹ *Contra aduersarium legis et prophetarum* 2, 28.

Gal. 5, 6 is quoted in *Quaestionum libri septem* 2, 166, 2; 5, 54 (419/420) in the context of the fulfilment of the Law through love and does not deal with *fides*. Augustine argues along similar lines in *Speculum* 33 (427) that the Law is fulfilled by love (*dilectio*) and by walking according to the Spirit (*Spiritu ambulare*).

⁸⁰ *De fide spe et caritate* (*Enchiridion*) 67.

instance to insist that faith works *per dilectionem* (420-427).⁸¹ Along similar lines, Augustine uses the same verse in *De civitate Dei* 21 (425-427)⁸² to point out that having faith stands for living a just and moral life.

The various thematic contexts in which Gal. 5, 6 is employed are also to be found in Augustine's correspondence. *Epistula* 140 (411-412), for example, distinguishes between earthly and heavenly love. We believe because of our love for *iustitia*, not because we fear punishment.⁸³ Our earthly journey is a question of love in faith. In the hereafter, however, this love is rooted in contemplation and no longer in faith and hope.⁸⁴ *Epistula* 147 (413) establishes a link with Eph. 3, 18-19 and speaks of the four dimensions of the love of Christ and of the cross of Christ.⁸⁵ *Epistula* 149 (late 415, addressed to Paulinus and explaining a number of biblical passages) argues that those who live for a time in faith (that works through love), but do not persevere to the end, ultimately do not belong among those who are called by God.⁸⁶ *Epistula* 186 (417) establishes a link between works and grace. Good works are rooted in grace, but the latter does not stem from good works. Faith, after all, works through love. This love is given by the Holy Spirit (Rom. 5, 5) and faith is given by God (Rom. 12, 3).⁸⁷ *Epistula* 189 (417) explains the command to love. Love is the fulfilment of the Law. It is through this love that faith is efficacious.⁸⁸ *Epistula Divjak* 2* (probably

⁸¹ *De trinitate* 13, 5 (Hombert: 420-426/427) deals with *credere* in general but not with the *gratia* status of *fides*. Establishing a link with Rom. 1, 17, *De trinitate* 13, 26 (Hombert: 420-426/427) is a summon to faith. *De trinitate* 15, 32 (Hombert: 420-426/427) establishes a link between Gal. 5, 6 and Rom. 5, 5. Love is the gift of the Spirit. There is no proper faith without love. This faith differs from the faith of demons (Jas. 2, 19).

⁸² *De civitate Dei* 21, 25 (425-427).

⁸³ *Epistula* 140, 52.

⁸⁴ *Epistula* 140, 63.

⁸⁵ *Epistula* 147, 34. Breadth is our performance of good acts of love, length is our *perseuerantia*, height is looking forward to a heavenly reward (hoping with faith that works through love), depth is *gratia*.

⁸⁶ *Epistula* 149, 22.

⁸⁷ *Epistula* 186, 4.

⁸⁸ *Epistula* 189, 2.

428) establishes a bond between faith and love against the background of a discussion on the necessity of baptism for salvation. This bond is necessary and the faith of demons should not be followed. The *gratia* status of *fides*, however, is not specified.⁸⁹

Gal. 5, 6 is also in evidence in the sermon genre. In *Iohannis euangelium tractatus* 29, 6 (414) argues that correct *credere* (*credere in*) – via Gal. 5, 6 – is an *amare*/*diligere*. God demands this love from us, however, only after granting the same love in the first instance.⁹⁰ The distinction between the faith of demons (out of fear) and believers (out of love) is akin to the distinction between Jews (acting out of fear) and believers (acting out of love). On the basis of Rom. 4, 5, in combination with Gal. 5, 6 and Rom. 3, 28-29, *Enarratio in Psalmum* 67 (415) explains the faith's priority over works.⁹¹ In the absence of good works, the *impius* is justified by faith. Works follow after faith when we opt for love (*per dilectionem Dei*). Only those works performed out of love for God can be called good works, and they must be preceded by faith. Works must emerge from faith and not vice versa. In short, faith comes first so that good works can follow, and there are no good works except those that follow after faith. This is the sense in which Augustine explains the verse “Aethiopia praeueniet manus eius Deo” (Ps. 67, 32). Ethiopia is justified by God, who is also the God of the *gentes*, because of its faith and not because of the works of the Law (Rom. 3, 28-29). ‘Appearing before God with open hands’ signifies a receptive character. The preacher does not fully explain at this juncture whether our appearance before God is entirely our own choice. The status of *fides* thus remains unclear, although the emphasis is placed on our option for faith. This impression is reinforced by the quotation from Song 4, 8 LXX: “haec est fides, de qua ipsi ecclesiae dicitur in canticis canticorum: ‘ue-

⁸⁹ *Epistula Diuina* 2*, 6.

⁹⁰ In *Iohannis euangelium tractatus* 29, 6 (414). The context is that of the relationship between *intelligere* and *credere* (Jes. 7, 9 LXX: “Intellectus enim merces est fidei”).

⁹¹ *Enarratio in Psalmum* 67, 41 (Müller, La Bonnardière, Rondet: first half of 415).

nies, et pertransies ab initio fidei'." ⁹² In the *sermones ad populum*, Gal. 5, 6 is referred to for the most part to demonstrate the difference between the faith of demons (out of fear) and the faith of Peter (out of love). A number of variations on this theme are evident in Augustine's work. Faith alone, like that of the demons, is not enough. Faith must go hand in hand with good works and a good life, something demons do not enjoy. ⁹³ The faith that purifies the heart is the love-filled faith of Peter and not the despair-filled faith of demons. The purified heart works through love. ⁹⁴ Faith is aflame with *cari-tas*, or in other words with good works and good morals and this fervour is given by the Lord. Those who long for the fire of love must pray for it and choose at the same time to be open towards it, to maintain an open heart. ⁹⁵

Gal. 5, 6 is quoted by Augustine in several places in relation to a variety of contexts. His primary purpose is to call his reader/listener to a love-filled faith. The verse is routinely used within the anti-Pelagian tractates and *sermones*, often in the context of the relationship between faith and works, to point to the *gratia* character of *fides*.

3. Concluding considerations

Sermo 168 sets its sights on the (according to Augustine 'Pelagian') idea that the decision to believe is a human merit. Augustine insists on the contrary that *fides* is a *donum Dei* and that human beings should pray that they might receive faith and perseverance in faith. In contrast to other *sermones* in which he usually balances his vision of faith as pure gift with

⁹² *Enarratio in Psalmum* 67, 41 (CC SL, 39, p. 898, 18-20).

⁹³ *Sermo* 16A, 11 (*Sermo Denis* 20, Rebillard: 18 June 411, Gryson: 18/06/411, Hombert: -). This sermon insists that faith should not be the faith of demons although it does not compare it with the faith of Peter.

⁹⁴ *Sermo* 53, 11 (Rebillard: 21 January 413, Gryson: 21/01/413, Hombert: -, Deconinck: accepts Verbraken/Perler: 412-413). This homily compares the faith of Peter with that of demons. The latter is the faith of desperate people. No reference is made here to the theme of faith rooted in fear rather than love.

⁹⁵ *Sermo* 234, 3 (Rebillard: Easter Tuesday 400-413, Gryson: Easter Tuesday not before 412, Hombert: -).

an immediate concern for human activity in the context of faith,⁹⁶ Augustine clearly argues in *sermo* 168 that the *initium fidei* and the *perseuerantia* are both *gratia*. This explicit thematisation, distinguished from the absence thereof in the *sermones*, can be caused by Augustine's specific polemical intent to counter what he considers the 'Pelagian' thinking on faith as a merely human effort and reward.

Gal. 5, 6 would appear to be an 'evergreen' in the thought and writings of Augustine, given the fact that he quotes it often and in diverging contexts. When he alludes to the verse in the context of faith (and works), he uses it to underline the *gratia* character of the said faith. He does this for the most part in the anti-Pelagian *sermones*, *epistulae* and tractates (from *De gestis Pelagii* – 416/417). He also uses the verse to illustrate the *gratia* character of faith outside the anti-Pelagian writings, but here he tends to focus on the need to believe out of love rather than fear. We located texts prior to the Pelagian controversy in which he uses Gal. 5, 6 not only to speak of faith as a gift of God, but more specifically to ascribe the efficacy of faith to God given love.⁹⁷ Gal. 5, 6 sometimes brings Augustine to state that faith is grace, during the Pelagian controversy, but also before that. At the same time we observed however that the latter application is not Augustine's majority exegesis of this verse. This interpretation specifically features in Augustine's anti-Pelagian writings and in the anti-Pelagian *sermones* 158 and 168. Outside this category of texts, Gal. 5, 6 occurs in all kinds of contexts and interpretations which do not explicitate faith as grace.

⁹⁶ Cf. A. DUPONT, "*Gratia Fidei*".

⁹⁷ This observation specifies the analysis of E. TeSelle that the use of Gal. 5, 6 to explain that the working of faith is also a gift only occurs after 412 in Augustine's writings. We have found earlier traces of this applications of this verse. It is however only after 412 that Augustine appeals to Gal. 5, 6 in order to demonstrate that perseverance in faith is also a gift. E. TeSelle, "Fides", in *Augustinus-Lexikon*, II.7/8, ed. by C. Mayer - K. H. Chelius, Basel, 2002, cols. 1333-1340, cols. 1335-1336. Cf. E. TeSelle, "Faith", in *Augustine through the Ages*, pp. 347-350, p. 348. E. TeSelle, "Credere", in *Augustinus-Lexikon*, II.1/2, ed. by C. Mayer - K. H. Chelius, Basel, 1996, cols. 119-131.

The research summarised here offers a supplementary nuance to the observation that the *gratia fidei* is rarely thematised in the *sermones ad populum*. First, based on the analysis of *sermo* 168 and Gal. 5, 6, it appears that the *initium fidei* and the *perseuerantia fidei* as grace are not denied in the *sermones*. Second, when Augustine describes faith as grace in his *sermones*, he does this in the same way as in his anti-Pelagian writings. Gal. 5, 6 triggered Augustine in *sermo* 168 to reflect on faith as God's gift in the same manner as in his anti-Pelagian tracts. Third, the latter however happens in the *sermones* less frequent than in the anti-pelagian writings. This renders the *gratia* thematisation of *fides* in *sermo* 168 into a unique treatment within Augustine's *corpus* of *sermones*. Otherwise put, the content of the *sermones* related to the *fides* theme is not different, rather its thematisation is adapted to their genre.

Summary

This article studies whether the theme of *gratia fidei* is present and thematised in the (pastoral) *sermones ad populum* Augustine preached during the Pelagian controversy in the same manner as it is in his (systematic) polemical writings during the same controversy. Does the difference in genre lead to a difference in thematisation? To answer this question and in order to evaluate the observation that the *gratia fidei* is rarely thematised in the *sermones*, this article focuses on two related case studies: *sermo* 168 and Augustine's application of Gal. 5, 6. This research confirms that the *initium fidei* and the *perseuerantia fidei* as grace are not denied in the *sermones* and that Augustine describes faith as grace in his *sermones* in the same way as in his anti-Pelagian writings. The latter however occurs in the *sermones* less frequently than in the anti-Pelagian writings. The content of the *sermones* related to the *fides* theme thus is not different, rather its thematisation is adapted to its genre.

Les *Solutiones obiectionum arrianorum* :
une œuvre authentique de
Vigile de Tapse
Édition intégrale, traduction et
commentaire

par

Pierre-Marie HOMBERT
(Paris)

Sous le numéro 812, la *Clavis Patrum Latinorum* recense un texte très court intitulé *Solutiones obiectionum arrianorum*, publié pour la première fois en 1664 par P.-F. Chifflet en appendice aux œuvres de Vigile de Tapse¹. L'éminent jésuite l'introduisait par quelques mots en indiquant quatre manuscrits où il l'avait trouvé à la suite du *Contra arrianos dialogus* de Vigile, et

¹ *Victoris Vitensis et Vigilii Tapsensis, Provinciae Byzacenaе Episcoporum Opera*, Petrus Franciscus Chiffletius, Societatis Iesus presbyter, vindicavit, restituit, complevitque ex antiquis codicibus et notis illustravit. Divione, 1664, p. 533-536. Sur P.-F. Chifflet, grand savant, historien et patrologue, voir Jeannine FOHLEN, « Chifflet, d'Achery et Mabillon, une correspondance érudite dans la deuxième moitié du XVII^e siècle (1668-1675) », *Bibliothèque de l'école des chartes* 126 (1968), p. 135-185 ; Bernard de VREGILLE, « Pierre-François Chifflet, s.j., découvreur et éditeur des Pères de l'Église (1592-1682) », in Laurence DELOBETTE – Paul DELSALLE (éd.), *Autour des Chifflet : aux origines de l'érudition en Franche-Comté*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 131-150. En ce qui concerne l'orthographe, les mots latins « Arrius », « arriani », « arrianos », seront écrits avec deux « r » selon l'usage tardo-antique (sans doute par attraction du nom latin païen Arrius), le témoignage unanime des manuscrits (quels que soient les auteurs et les œuvres) et les éditions critiques contemporaines. Mais naturellement les mots français resteront avec un seul « r ».

il en déduisait que les *Solutiones* avaient sans doute été publiées par Vigile après la première édition du *Contra arrianos*, où dialoguent fictivement Athanase et Arius, et avant une seconde, plus ample, où dialoguent Athanase, Arius, Sabellius et Photinus². L'ensemble a été repris tel quel dans la *Patrologie* de Migne où le texte des *Solutiones* occupe à peine trois colonnes (PL 62, 469-472).

La note de Chifflet soulève plusieurs problèmes. Tout d'abord, le fait que le *Contra arrianos* de Vigile ait connu une double édition a été réfuté par G. Ficker³, et depuis, l'idée n'a jamais été reprise⁴. D'autre part, ce qui est dit des manuscrits consultés laisse perplexe. S'il semble certain que le *Ponticianensis* est le manuscrit London, Br. Libr., Add. 26672, originaire de Pontigny et correspondant exactement au texte publié par Chifflet⁵, il contient cependant le *C. arrianos* sous sa forme longue et non courte; par ailleurs, le *Cluniacensis* et le *Parisiensis* ne se laissent pas identifier, et le *Pictavensis* ne saurait

² *Op. cit.*, p. 533 : « Pro corollario operum Vigilii Tapsensis, habe tandem aliquot Obiectiones Arrianorum, et earum Solutiones, quae in mss codicibus Cluniacensi, Parisiensi, Pictavensi et Pontiniacensi subiiciebantur Dialogo contra Arrianos, solis Athanasio, Arrio et Probo Iudice interlocutoribus: quas primum est existimare, a Vigilio adiectas ad primum suum Dialogum sub nomine Athanasii, contra Arrianos, antequam secundam eius editionem moliretur, in qua etiam Photinianos et Sabellianos cum Arrianis confutavit ».

³ G. FICKER, *Studien zu Vigilii von Thapsus*, Leipzig, 1897, p. 25-31. Le livre est bref (79 pp.) et a plus d'un siècle, mais il demeure quasiment la seule étude d'ensemble sur l'écrivain africain. Comme travaux récents, on ne peut guère signaler que l'édition du *Contra Eutychetem* due à Sara Petri, avec introduction et traduction italienne (éd. Morcelliana, Brescia, 2003), et la traduction du *Contra arrianos* (avec introduction et notes) due à Patrizia GUIDI (coll. 'Testi Patristici' 184, Roma, 2005). Ficker a enlevé à Vigile la plupart des œuvres que lui avait indûment attribuées Chifflet, pour ne lui laisser que le *Contra Eutychetem* et le *Contra arrianos, sabellianos, photinianos dialogus*.

⁴ Nous profitons de l'occasion pour annoncer l'édition critique du *Contra arrianos* à laquelle nous travaillons, et dire que le problème est beaucoup plus complexe que ne le pensait G. Ficker. L'examen de la tradition manuscrite révèle en effet qu'il y a, non pas deux recensions de l'œuvre comme on le croyait jusqu'ici, mais de *multiples* recensions, toutes différentes, et nous montrerons que Vigile n'a effectivement publié qu'une seule œuvre, mais différente encore de la version longue actuelle.

⁵ Cf. *infra*, p. 163-164 et 171-172.

être le manuscrit Poitiers, *Bibl. mun.* 66 qui transmet le *Contra arrianos* de Vigile, mais sous sa forme longue et sans être suivi des *Solutiones*. Enfin, l'attribution à Vigile n'était faite qu'en raison de la proximité des *Solutiones* et du *Contra arrianos*. Argument insuffisant qui faisait dire à Ficker : « Sie dem Vigilius zuzuschreiben, liegt bisher noch kein Grund vor »⁶. Pourtant celui-ci ne cherchait pas à identifier le texte ni ne remarquait son caractère incomplet. À vrai dire, il le mentionnait à peine, sans doute en raison de sa brièveté.

Jusqu'à preuve du contraire, les *Solutiones* ont été transmises exclusivement au sein d'une collection d'écrits antiariens regroupant les œuvres suivantes : 1) Ps-Athanase, *De Trinitate* l. I-VIII – 2) Ps-Athanase, *De Trinitate* l. IX – 3) Ps-Athanase, *De Trinitate* l. XII⁷ – 4) Vigile, *Contra arrianos, sabellianos, photinianos dialogus* – 5) Potamius, *Epistula ad Athanasium* – 6) Ps-Athanase, *Epistula ad Luciferum*⁸ – 7) *Solutiones obiectionum arrianorum* – 8) Ps-Jérôme, *De fide sancti Hieronymi* (CPL 553) – 9) Ps-Jérôme, *De fide apud Bethleem* (CPL 554). Cette collection a probablement été composée autour de l'époque carolingienne, comme le pensait Ficker⁹, sinon même plus tôt, en rassemblant essentiellement des écrits d'Athanase ou adressés à Athanase ou circulant sous le nom d'Athanase. Que cette collection ait utilisé un groupement antérieur d'écrits antiariens d'origine luciférienne n'est pas assuré. L'idée pourrait se réclamer de l'étude citée de Louis Saltet qui a démontré de façon convaincante que le manuscrit Vat. Reg. 133 reproduit une collection luciférienne et qui a voulu voir la même chose dans notre collection parce qu'y figurent la recension interpolée du *De Trinitate* pseudoathanasien, la Lettre de Potamius à

⁶ *Op. cit.*, p. 78.

⁷ L'ensemble du *De Trinitate* pseudo-athanasien a été édité par V. BULHART (CCL 9, 1957) et mis au compte d'Eusèbe de Verceil en reprenant une vieille hypothèse de Dom G. Morin. Mais l'attribution n'a guère été retenue par la critique.

⁸ Cette Lettre, qui n'existe qu'en latin, est transmise sous le nom d'Athanase, mais elle est inauthentique (cf. CPG 2232). Il s'agit d'une fraude luciférienne, comme l'a démontré L. SALTET, « Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens aux IV^e et V^e siècles », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 8 (1906), p. 300-326.

⁹ *Op. cit.*, p. 40.

Athanase et la fausse Lettre d'Athanase à Lucifer. Mais l'auteur est allé un peu vite en besogne en attribuant la collection entière à un luciférien, sans même évoquer la présence du *Contra arrianos* de Vigile de Tapse, alors que l'existence de lucifériens à la fin du v^e siècle – c'est-à-dire après la parution du traité de Vigile – est des plus improbables. De plus, M. Simonetti a réfuté par la suite avec de solides arguments l'idée que la première version des livres I-VII du *De Trinitate* ainsi que la seconde version, avec interpolations et ajout du livre VIII, aient un seul et même auteur, luciférien, identifié de surcroît avec Grégoire d'Elvire, comme le voulait L. Saltet¹⁰.

Quelques années après les travaux de Louis Saltet, une étude d'André Wilmart attira de nouveau l'attention sur la collection antiarienne¹¹. L'auteur reprenait l'idée d'un groupement composé par des Lucifériens d'Espagne vers la fin du iv^e siècle, en précisant cette fois que le *Contra arrianos* de Vigile échappait au dessein primitif du recueil et « n'y [était] entré que celui-ci déjà formé et par le caprice d'un copiste, soit en Espagne au vi^e siècle, soit en France au cours d'un des siècles suivants » (p. 272). Pour le reste, et quoiqu'il en fut d'un premier état de la collection, A. Wilmart vit très bien, pour avoir étudié de près plusieurs manuscrits de la collection, le caractère fragmentaire du texte des *Solutiones* édité par Chifflet et il écrivit à ce sujet : « Cet opuscule attend encore un éditeur, Chifflet n'en n'ayant imprimé que le commencement. On est dispensé d'en parler jusqu'à ce qu'il soit tout entier publié. D'ailleurs l'échantillon que nous en avons sous les yeux fait bonne impression. Rien n'empêcherait que ce petit traité ait fait partie du recueil foncier, qu'il soit lui-même ou non d'inspiration luciférienne »¹².

C'était en 1913. Depuis, les *Solutiones* ont attendu. Nous sommes donc heureux d'en publier aujourd'hui le texte inté-

¹⁰ Cf. M. SIMONETTI, « Studi sul *De Trinitate* Pseudoatanasio », *Nuovo Didaskaleion*, 3 (1949), p. 57-72. L'hypothèse d'une origine espagnole a été cependant reprise par L. DATTRINO, *Il De Trinitate Pseudoatanasio*, Roma, 1976, p. 116-120.

¹¹ A. WILMART, « La Lettre de Potamius à Saint Athanase », *Revue Bénédictine*, 30 (1913), p. 257-285.

¹² *Op. cit.*, p. 274.

gral, trois fois plus long que le fragment connu jusqu'ici. Nous le sommes d'autant plus que ces pages sont vraiment dignes d'intérêt. Écrites d'une plume alerte, riches de doctrine, elles frappent par leur vigueur; et si la théologie qu'elles véhiculent est largement connue, elles émanent à l'évidence d'un auteur rompu aux joutes théologiques, sachant écrire, et qui n'est autre que Vigile de Tapse lui-même, comme nous le montrerons. Elles nous livrent en outre une nouvelle source du *Liber fidei catholicae*, composé sans doute par Eugène de Carthage et remis au roi arien Hunéric lors du Concile de Carthage de 484.

I. — LES MANUSCRITS

Dans son étude, A. Wilmart faisait état de 9 manuscrits, tout en signalant 4 autres témoins qu'il n'avait pas cru devoir collationner ou auxquels il n'avait pu avoir accès. De son côté, dans sa récente édition des œuvres de Potamius de Lisbonne, M. Conti a repris l'étude de la collection antiarienne et analyse 16 témoins¹³. Grâce aux indications données par Dom Dekkers dans la *Clavis Patrum*, nous avons eu connaissance du manuscrit de la Pierpont Morgan Library de New York qui appartient au même groupe. Ce qui portait à 17 le nombre de manuscrits transmettant la collection antiarienne complète (ou quasi complète). Nos propres recherches nous ont permis de repérer quatre autres manuscrits qui ne contiennent pas la collection habituelle, mais en dérivent et transmettent les *Solutiones* à la suite du *Contra arrianos* de Vigile de Tapse. C'est donc une tradition manuscrite forte de 21 témoins, tous collationnés, sur laquelle se fonde la présente édition. En voici le détail¹⁴:

¹³ M. CONTI, *Potamii Episcopi Olisiponensis Opera Omnia*, Turnhout, 1999 (CCL 69), p. 79-90.

¹⁴ Comme beaucoup de catalogues anciens auxquels il faut encore recourir ne donnent souvent qu'une description sommaire des manuscrits, nous croyons utile d'indiquer la foliation de chaque œuvre citée.

N¹ NEW YORK, *Pierpont Morgan Library* G. 33, s. IX in.

Parchemin 140 ff. 285 × 215 mm 2 col. 30 l.

Bibl.: J. PLUMMER, *The Glazier Collection of Illuminated Manuscripts*, New York, 1968, p. 9-10.

Écrit en minuscule caroline, le manuscrit date du début du IX^e siècle et provient de France. Mutilé après le f. 36, il contient les traités suivants :

- f. 1v-2v : Ferrandus Carth., *Epist. ad Fulg.* 'De quinque quaest.' (*Epist. XIII apud Fulg.*)
- f. 2v-36r : Fulg., *Epist. ad Ferrand.* 'De quinque quaest.' (*Epist. XIV*)
- f. 36rv : Victor, *Epist. ad Fulg.* (*Epist. IX apud Fulg.*) Le texte est incomplet par suite de la chute de plusieurs cahiers, et s'arrête avec les mots *et compedibus* (CCL 91, 278, l. 39)
- f. 37r-53r : Ps-Ath., *Trin.* l. V (à partir des mots *ae] dificata cuius in proximo*: CCL 9, 66, l. 11)-VIII (51r-53r) + l. IX (f. 53r-54r) + l. XII (f. 54r-74v)
- f. 74v-128r : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*
- f. 128rv : Potamius, *Epist. ad Ath.*
- f. 129rv : Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*
- f. 134r-139r : *Solutiones obiectionum arrianorum*
- f. 139v-140v : Aug., *Tract. in Ioh. eu.* 5. Incipit : *Sicut Dominus uoluit ad diem promissionis nostrae peruenimus.*

Ce manuscrit est resté jusqu'ici peu connu. Ignoré de Ficker et de Wilmart, il n'est pas cité par V. Bulhart dans son édition critique du *De Trinitate* pseudo-athanasien¹⁵, ni par M. Simonetti dans son édition des livres X-XII de la même œuvre¹⁶. On n'en trouve pas trace non plus chez J. Fraipont ni chez M. Conti dans leurs éditions de Fulgence et de Potamius¹⁷. Avec le manuscrit de Saint-Mihiel, c'est pourtant la plus ancienne attestation de la collection antiarienne mentionnée ci-dessus et que l'on va retrouver dans la plupart des témoins. Il convient encore de noter que le volume correspond exacte-

¹⁵ CCL 9 (1957).

¹⁶ Pseudoathanasii De Trinitate ll. X-XII, recognouit breuique adnotatione critica instruxit Manlius SIMONETTI, Bononiae, 1956.

¹⁷ J. FRAIPONT, *Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis opera*, Turnhout, 1986 (CCL 91 et 91A) ; M. CONTI, *op. cit.*

ment à celui recensé dans le catalogue de la bibliothèque de Cluny rédigé au milieu du XII^e siècle et publié par L. Delisle¹⁸.

M¹ SAINT-MIHIEL, *Bibl. mun.* 28, s. IX in.

Parchemin 147 ff. 240 × 125 mm 2 col. 32 l.

Provient de Saint-Michel de Saint-Mihiel

Bibl. : G. MORIN, « Un symbole inédit attribué à saint Jérôme », *Revue Bénédictine* 21 (1904), p. 1-9.

Ce manuscrit carolingien que G. Morin avait utilisé pour éditer la *Fides sancti Hieronymi* et A. Wilmart pour la *Lettre* de Potamius¹⁹ a disparu au cours de la Première Guerre Mondiale, lors du transfert à Metz des manuscrits de Saint-Mihiel, et fut soustrait aux chercheurs pendant près d'un siècle. On ne savait ce qu'il était devenu. Il avait en fait été dérobé et l'on a retrouvé récemment sa trace à Hambourg. Racheté, il a réintégré en 2008 la Bibliothèque municipale de Saint-Mihiel. Contemporain du manuscrit de New York, il contient comme lui la collection antiarienne, probablement sous sa forme authentique :

f. 1r-68r : Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII

f. 68r-132r : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

¹⁸ L. DELISLE, *Inventaire des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Fonds de Cluny*, Paris, 1884, p. 359-360 (n° 363). Il faut se reporter au catalogue d'une partie des manuscrits de Cluny dressé par Dom Anselme Le Michel vers 1645, également publié par L. Delisle (*ibid.*, p. 387-388), pour avoir confirmation de la correspondance exacte des volumes de New York (*N¹*) et de Cluny. En effet, Anselme Le Michel décrit le volume du catalogue médiéval (l'identité des *codices* ne peut faire de doute en raison des premiers traités fort rares) et mentionne tout à la fin, c'est-à-dire après l'*incipit* des *Solutiones* (« Prima eorum obiectio »), un dernier texte dont il transcrit aussi l'*incipit* (« Sicut Dominus uoluit ad diem promissionis nostrae peruenimus ») et qui n'est autre que le début du *Tract. in Iob. eu.* 5 d'Augustin présent à la fin du manuscrit de New York. Comme le savant bénédictin note que le volume est écrit *antiquissima manu*, il est tentant de penser que c'est celui-là même qui est aujourd'hui à New York. Mais peut-être est-ce son ancêtre ou son frère. La description précise de Dom Le Michel confirme par ailleurs que la partie perdue de *N¹* comportait, après l'actuel f. 36, le *Sermo* de l'arien Fastidiosus, la réponse de Fulgence à Victor, ainsi que les l. I-IV et V (début) du *De Trinitate* pseudo-athanasien.

¹⁹ G. MORIN, *op. cit.* ; A. WILMART, *op. cit.*

- f. 132r-134r : Potamius, *Epist. ad Ath.*
- f. 134r-136r : Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*
- f. 136r-143v : *Solutiones obiectionum arrianorum*
- f. 143v-144v : Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi – De fide apud Bethleem*
- f. 144v-145r : Catalogue de citations scripturaires relatives à la divinité du Saint Esprit (le texte correspond globalement à Caes. Arelat., *Breu. adu. haer.*, éd. Morin, p. 196-198).
- f. 145r-156v : Quoduultdeus, *Adu. quinque haereses* 1, 1 – 7, 13. Incomplet de la fin.

On notera, à la suite des *Solutiones*, la présence de deux professions de foi mises sous le nom de Jérôme : la *Fides sancti Hieronymi*, éditée pour la première fois par G. Morin (CPL 553), et le *credo* intitulé *De Fide apud Bethleem* (CPL 554) ; deux pièces qu'A. Wilmart regardait comme « élaborées sinon par Grégoire d'Elvire lui-même, du moins par ses disciples et sous son influence »²⁰. Si le fait était exact, elles appartiendraient alors au *cosidetto* 'dossier luciférien primitif'. Mais la chose est fort douteuse²¹. A. Wilmart était perplexe devant le texte de la Lettre de Potamius et ne savait comment interpréter ses leçons particulières dont plusieurs pouvaient être authentiques ou dériver de leçons authentiques. Mais en raison de ses nombreuses fautes et aberrations, Wilmart concluait que le manuscrit dérivait malgré tout d'une tradition gâtée²². Nous en dirions autant pour le texte des *Solutiones* qui se révèle en fin de compte assez décevant (cf. *infra*, p. 170-171).

O¹ OXFORD, Bodleian Library, Canonici Patr. Lat. 112, s. IX

Parchemin 112 ff. 30 l.

Bibl. : H. O. COXE, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae*, III, Oxford, 1854, p. 356 ; E. A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores*, t. II, p. 33 ; A. WILMART, *op. cit.*, p. 276-277.

Écrit en minuscule caroline, le manuscrit provient de Corbie comme l'a établi A. Wilmart (qui s'appuyait aussi sur Lowe). Il date du IX^e siècle (Lowe dit même : « s. VIII-IX »), et

²⁰ *Op. cit.*, p. 275.

²¹ Cf. CPPM 626 et 628.

²² *Op. cit.*, p. 278-279.

contient les mêmes œuvres que celles terminant le volume précédent, à l'exception des deux professions de foi attribuées à Jérôme :

f. 1r-37r: Ps-Ath., *Trin.* (l. I-VIII) + l. IX (f. 37r-38v) + l. XII (f. 38v-55r)

f. 55r-103r: Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

f. 103r-104v: Potamius, *Epist. ad Ath.*

f. 104v-106r: Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*

f. 106r-112v: *Solutiones objectionum arrianorum*

Le texte des *Solutiones* est proche de celui de New York, mais meilleur que lui. L'ensemble du manuscrit a subi diverses corrections.

Bl' BOULOGNE-SUR-MER, *Bibl. mun.* 29, s. XI

Parchemin 125 ff. 223 × 115 mm 28/31 l.

Dans la première partie du codex, grandes initiales à rinceaux. Les mains sont nombreuses.

Bibl.: *Catalogue général des manuscrits — Départements*, série in-4°, t. 4, Paris, 1872, p. 590-591 ; M. CONTI, *op. cit.*, p. 83-84.

Le manuscrit provient de l'abbaye Saint-Vaast d'Arras (f. 2r, 125v) et offre le même contenu que le précédent :

f. 2r-40r: Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX (f. 40r-40v) + l. XII (f. 40v-60v)

f. 60v-115v: Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

f. 115v-117r: Potamius, *Epist. ad Ath.*

f. 117r-119r: Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*

f. 119r-125v: *Solutiones objectionum arrianorum*

Il est possible, et même probable, que *Bl'* dérive directement de *O¹*. Mais le manuscrit a subi une importante révision et ses leçons *post correctionem* doivent retenir l'attention car elles relèvent manifestement d'une autre tradition, perdue.

P¹ Paris, *BnF*, lat. 1684, s. XI

Parchemin 130 ff. 295 × 215 mm 28 l.

Bibl.: Ph. LAUER, *Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins*, t. II, Paris, 1940, p. 123-124 ; A. WILMART, *op. cit.*, p. 279.

Originaire de Rouen (cf. A. Wilmart, *op. cit.*), le volume renferme une fois encore les mêmes traités, rangés dans le même ordre, et cette fois avec les deux professions de foi pseudo-hiéronymiennes :

- f. 2r-66v : Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII
- f. 67r-112v : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.* Le début manque par suite de la chute d'un feuillet. Le traité commence avec les mots *su] fultum arbitrum* (PL 62, c. 156 l. 13)
- f. 113v-114v : Potamius, *Epist. ad Ath.*
- f. 115r-117r : Ps-Ath., *Epist ad Lucif.*
- f. 117r-126r : *Solutiones obiectionum arrianorum*
- f. 126v-128v : Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi — De fide apud Bethleem*

R¹ ROUEN, *Bibl. mun.* 425, s. XII

Parchemin 93 ff. 330 × 240 mm 30 l.

Bibl. : *Catalogue général*, série in-8°, t. 1, Paris, 1886, p. 82 ; A. WILMART, *op. cit.*, p. 279 ; M. CONTI, *op. cit.*, p. 88.

Le contenu du manuscrit est en tous points identique au précédent :

- f. 2r-46r : Ps-Ath. *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII. Le début du livre I manque. Le texte commence avec les mots *diuinitatis tuae immensae* (CCL 9, p. 4 l. 55)
- f. 46r-83v : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*
- f. 83v-85r : Potamius, *Epist. ad Ath.*
- f. 85r-86r : Ps-Ath., *Epist ad Lucif.*
- f. 86r-92r : *Solutiones obiectionum arrianorum*
- f. 92r-93r : Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi — De fide apud Bethleem*

Le texte des *Solutiones* a des affinités particulières avec celui de P¹ dont il dérive sans doute directement. La chose n'étonne pas, car les deux témoins sont à l'origine géographiquement proches, P¹ venant de Rouen et R¹ de Fécamp.

D¹ DOUAI, *Bibl. mun.* 296, s. XII

Parchemin 238 ff. 340 × 240 mm 2 col. 29/32 l.

Bibl. : *Catalogue général*, série in-4°, t. 6, Paris, 1878, p. 156-157.

Originaire de l'abbaye d'Anchin, le volume ne contient que trois œuvres :

- f. 1v-200r : Cassiodorus, *Historia tripartita*

f. 200r-234r: Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

f. 234r-238v: *Solutiones obiectionum arrianorum*

Cette dernière œuvre n'est pas indiquée dans le *Catalogue* qui donne comme *explicit* du traité de Vigile: « poterunt creatum ostendere », ce qui correspond aux derniers mots des *Solutiones*. On retrouve le même phénomène dans le manuscrit suivant, ainsi qu'en Bruxelles II, 1061. Le texte des *Solutiones* a été copié selon toute vraisemblance d'après le volume de Boulogne-sur-Mer. Toutes les variantes propres à *Bl'* *post correctionem* se retrouvent en effet en *D'*. On notera aussi que l'*incipit* du *C. ar., sab., phot.* est identique à celui de Boulogne et indique comme celui-ci le nom de Vigile.

F¹ FIRENZE, *Bibl. Med. Laurenziana*, Ashburnham 1196, s. XII

Parchemin 178 ff. 315 × 220 mm 2 col. 36 l.

Bibl.: L. DELISLE, *Notice sur des manuscrits du fonds Libri conservés à la Laurentienne à Florence*, Paris, 1886, p. 13 et 60-61.

Originaire de l'abbaye cistercienne de Cambron (Hainaut belge) (cf. f. 178v), le manuscrit appartient, après la disparition du monastère, à P.-Ph. Lammens, puis fut acheté en 1840 par le célèbre Guillaume Libri. Il passa ensuite dans la collection du comte Ashburnham et, à la mort de ce dernier, fit partie du fonds Libri rapatrié en Italie en 1884. Son contenu est le même que celui de *D'* sur lequel il a probablement été copié:

f. 2v-149v: Cassiodorus, *Historia tripartita*

f. 151v-176r: Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

f. 176r-180r: *Solutiones obiectionum arrianorum*.

La notice rédigée par L. Delisle, comme celle du manuscrit de Douai, ne distingue pas les deux dernières œuvres et fait des *Solutiones* la conclusion du traité de Vigile.

O² OXFORD, *Bodleian Library*, Bodley 147, s. XII

Parchemin 80 ff. 304 × 196 mm 37 l.

Ms. soigné avec de très jolies lettrines à entrelacs

Bibl.: F. MADAN, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, t. II/1, Oxford, 1922, p. 116.

Avec ce volume, nous retrouvons l'environnement habituel des *Solutiones* :

- f. 2r-39r: Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII
- f. 39r-70v: Vigile de T., *C. ar., sab., phot.*
- f. 70v-71v: Potamius, *Epist. ad Ath.*
- f. 71v-73r: Ps-Ath., *Epist ad Lucif.*
- f. 73r-78r: *Solutiones obiectionum arrianorum*
- f. 78r-78v: Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi – De fide apud Bethleem*

Le manuscrit fut écrit en Angleterre, mais dérive d'un exemplaire normand du type de *P*¹. Il semble être à l'origine de plusieurs témoins anglais, en particulier de *O*³ et *O*⁴ que les catalogues datent du x^e siècle, mais qui sont certainement postérieurs à *O*², comme les leçons des *Solutiones* le montrent (cf. *infra*, p. 177).

*O*³ OXFORD, *Trinity College* 25, s. XII

Parchemin 156 ff. 310 × 220 mm 28 l.

Bibl.: H. O. COXE, *Catalogus Codicum Mss qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, Pars II, Oxonii, 1852, p. 11-12.

Nouveau témoin de la même collection, copié sans doute sur le précédent :

- f. 2r-78r: Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII
- f. 78r-141v: Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*
- f. 141v-143v: Potamius, *Epist. ad Ath.*
- f. 143v-145v: Ps-Ath., *Epist ad Lucif.*
- f. 145v-155r: *Solutiones obiectionum arrianorum*
- f. 155r-156v: Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi – De fide apud Bethleem*

*O*⁴ OXFORD, *Jesus College* 43, s. XII

Parchemin 167 ff. 290 × 200 mm 25 l.

Bibl.: H. O. COXE, *Catalogus Codicum Mss qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, Pars II, Oxonii, 1852, p. 16-17.

Sans doute copié à son tour sur le précédent, le manuscrit transmet toujours fidèlement l'ensemble de nos traités :

- f. 2r-89r: Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII
- f. 89r-152r: Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*
- f. 152r-154r: Potamius, *Epist. ad Ath.*
- f. 154r-156v: Ps-Ath., *Epist ad Lucif.*

f. 156v-166r : *Solutiones obiectionum arrianorum*

f. 166r-166v : Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi – De fide apud Bethleem*

Dans les marges, diverses annotations tardives (s. xv).

*L*¹ LONDON, *British Library*, Royal 6 B XIII, s. XII

Parchemin 108 ff. 310 × 215 mm 2 col. 35 l.

Initiale de chaque phrase rubriquée.

Bibl. : G. F. WARNER - G. P. GILSON, *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal King's Collections*, 1921, t. I, p. 142.

Nouvel exemplaire de la collection, sans doute copié lui aussi sur *O*³, et ne différant des précédents que par l'ajout du traité *De duodecim abusiis saeculi* :

f. 1r-52v : Ps-Ath., *Trin.* I-VIII + l. IX + l. XII

f. 52v-92v : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

f. 92v-93v : Potamius, *Epist. ad Ath.*

f. 93v-94v : Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*

f. 94v-100r : *Solutiones obiectionum arrianorum*

f. 100r-101r : Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi – De fide apud Bethleem*

f. 101r-108v : Ps-Aug., *De XII abusiis saeculi*

*L*² LONDON, *British Library*, Add. 26762, s. XII

Parchemin 119 ff. 345 × 240 2 col. 35 l.

Provient de Pontigny (f. 119v : Liber Sancte Marie Pontiniacensis)

Bibl. : *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the years 1854-1875*, t. II, London, 1877, p. 281-282, et surtout M. PEYRAFORT-HUIN, *La bibliothèque médiévale de Pontigny (XI^e-XIII^e siècles). Histoire, inventaires anciens, manuscrits*, Paris, 2001, p. 525-526.

Le contenu du volume est le suivant :

f. 2r-21v : Ambr., *De fide* l. I-II

f. 21v-58r : Ambr., *De Spir. s.*

f. 58r-67v : Ambr., *De inc. dom. sacram.*

f. 68r-90r : Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX

f. 90r-101v : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.* l. I-II (la fin du l. I et la première partie du l. II manquent)

f. 101v-102v : Potamius, *Epist. ad Ath.*

f. 102v-103v : Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*

f. 103v-105r : *Solutiones obiectionum arrianorum* (le début seul)

f. 105r-108v : Vigilus T., *C. ar., sab., phot.* l. III : *Sententia iudicis Probi*. (Les dernières lignes manquent)

f. 109r-119v : Ferrandus Carth., *Epist. ad Reginum* (*Epist.* 7)

Le manuscrit est décrit dans tous les catalogues de Pontigny depuis celui rédigé à la fin du XII^e siècle (n^o 42)²³. Dans sa partie centrale, on reconnaît les traités de la collection anti-arienne, mais on notera l'absence du l. XII du *De Trinitate* pseudo-athanasien qui fait suite habituellement au l. IX, et celle des deux professions de foi pseudo-hiéronymiennes. On notera aussi la copie en deux temps du *C. ar., sab., phot.* de Vigile de Tapse, la *Sententia iudicis Probi* venant après les Lettres d'Athanase, de Potamius, et les *Solutiones*. De plus, le texte de ces dernières est tronqué. Il s'arrête avec les mots *sed a patre subsistat* (l. 128), là-même où s'arrête le texte publié par Chifflet. Il ne fait pas de doute que *L²* est le « *Pontiniacensis* » dont le premier éditeur s'est servi pour l'édition de l'opuscule. Cf. *PL* 62, 469 et *infra*, p. 171-172 avec la liste des leçons propres aux deux textes. Un souci théologique a sans doute présidé à la confection du volume qui s'ouvre avec d'autres œuvres de théologie trinitaire, le *De fide* et le *De Spiritu sancto* d'Ambroise, et se clôt avec l'*Epist.* 7 de Ferrand de Carthage qui traite des devoirs chrétiens des militaires, mais comporte une longue section trinitaire (§ 12-13).

P² PARIS, *BnF*, lat. 1683, s. XII

Parchemin 126 ff. 370 × 275 mm 2 col. 33 l.

Belles initiales en couleur à fond d'or

Bibl. : Ph. LAUER, *Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins*, t. II, Paris, 1940, p. 123.

f. 1r-41v : Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII

f. 41v-76v : Vigilus T., *C. ar., sab., phot.*

f. 76v-77v : Potamius, *Epist. ad Ath.*

f. 77v-79r : Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*

f. 79r-84r : *Solutiones obiectionum arrianorum*

f. 84v-121r : Vigilus T., *C. Eutychetem*

f. 121r-126v : Petr. Chrysol., *Epist. ad Eutychen*

²³ Cf. M. PEYRAFORT-HUIN, *op. cit.* p. 254.

Le copiste a transcrit les traités habituels de la collection, mais a supprimé les deux professions de foi du Pseudo-Jérôme. Il les a remplacées par une autre œuvre de Vigile de Tapse, le *Contre Eutychès*, auquel il a joint, par regroupement thématique, la *Lettre à Eutychès* de Pierre Chrysologue.

*P*³ Paris, *BnF*, lat. 12131, s. XII

Parchemin 83 ff. in-4° 38 l.

Provient de Saint-Évroult d'Ouches (f. 1r: *Iste liber est de armariolo sancti Ebrulsi*), passé ensuite à St Germain-des-Près.

Le manuscrit transmet la collection antiarienne, avec les deux professions de foi attribuées à Jérôme, comme en *P*¹, *R*¹, *O*², *O*³, *O*⁴, *L*¹, et ajoute la *Lettre à Erfast* sur la Trinité due à Guitmond, élève de Lanfranc à l'abbaye du Bec, adversaire de Bérenger lui aussi, et futur évêque d'Aversa en Italie.

f. 1r-37v: Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII

f. 37v-68r: Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

f. 68r-69r: Potamius, *Epist. ad Ath.*

f. 69r-70v: Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*

f. 70v-75r: *Solutiones obiectionum arrianorum*

f. 75r-75v: Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi – De fide apud Bethleem*

f. 75v-83v: Guitmond d'Aversa, *Epist. ad Ergastum*. Cf. ci-dessous, Paris, *BnF*, lat. 1685.

*P*⁴ PARIS, *BnF*, lat. 1685, s. XII ex.

Parchemin 119 ff. 265 × 180 mm 30 l.

Bibl.: Ph. LAUER, *Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins*, t. II, Paris, 1940, p. 123-124; A. WILMART, *op. cit.*, p. 279.

Ce volume est une copie du précédent, comme on peut le déduire de leur contenu strictement identique et des leçons des *Solutiones*. Cf. *infra*, p. 181-182.

f. 1r-56v: Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII

f. 56v-102v: Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

f. 102v-104r: Potamius, *Epist. ad Ath.*

f. 104r-105v: Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*

f. 105v-112vr: *Solutiones obiectionum arrianorum*

f. 112v-113r: Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi – De fide apud Bethleem*

f. 114r-118v : Guitmond d'Aversa, *Epist. ad Ergastum*. Le texte publié dans Migne (PL 149, 1501-1508) est tronqué, et c'est d'après ce témoin que Dom G. Morin en a publié le complément. Cf. G. MORIN, « La finale inédite de la *Lettre* de Guitmond d'Aversa à Erfast sur la Trinité », *Revue Bénédictine*, 28 (1911), 96-97. Mais le texte de *P*³ est quelque peu antérieur.

*B*¹ BRUXELLES, *Bibl. Royale* 4797-99 (VDG 3163), s. XIII

Parchemin 105 ff. 230 × 165 mm 2 col. 36 l.

Bibl. : J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, t. 5, Bruxelles, 1905, p. 118-119.

Sur le feuillet de garde du manuscrit, on lit : *Liber beate Marie de Villari*. C'est l'abbaye Notre-Dame de Montvillers en Haute-Normandie. Le volume diffère sensiblement des précédents, mais on y retrouve la séquence : Vigile, *C. ar., sab., phot.* — *Solutiones*. L'ensemble du *codex* comporte :

f. 2r-46v : Vie de Saint Pachôme (BHL 640)

f. 46v-63r : *De praeceptis Pachomii*

f. 64r-97v : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

f. 97v-102v : *Solutiones obiectionum arrianorum*

f. 102v-105v : *De arbore crucis*

Le manuscrit a été gravement endommagé par le feu : un quart de chaque feuillet a disparu et un autre quart est quasi illisible. Ce qui subsiste permet néanmoins de rattacher le texte des *Solutiones* au manuscrit de Douai sur lequel il a sans doute été copié. Cf. *infra*, p. 175-176.

*B*² BRUXELLES, *Bibl. Royale* II 1061 (VDG 1232), s. XIII

Parchemin 184 ff. 317 × 225 mm 36 l.

Provient de l'abbaye d'Aulne (Hainaut belge)

Bibl. : J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, t. 2, Bruxelles, 1902, p. 236.

Le *codex* ne contient que trois œuvres :

f. 1v-151r : Cassiodorus, *Historia tripartita*

f. 151r-180r : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

f. 180r-184v : *Solutiones obiectionum arrianorum*

C'est exactement le contenu du manuscrit Ashburnham 1196 de Florence, originaire de l'abbaye de Cambron, voisine de celle d'Aulne. La confrontation des textes ne laisse d'ailleurs aucun doute sur le fait que *B*² a été copié sur *F*¹. Cf. *infra*, p. 175-176. Comme pour la notice de L. Delisle sur le manuscrit de Florence, celle de Van den Gheyn n'indique pas la présence des *Solutiones* considérées comme étant la finale du *C. ar., sab., phot.* de Vigile.

- C*¹ CAMBRIDGE, *Trinity College* O. 5. 5 (1286), s. XIV
 Parchemin 96 ff. 406 × 298 mm 2 col. 25 l.
 Remarquables enluminures historiées dans le traité de Vigile.
 Copié sans doute dans le Nord-Est de la France
Bibl. : M. R. JAMES, *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College*, Cambridge, t. 3, Cambridge, 1902, p. 308-310.
 f. 1r-31v : Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII
 f. 48r-88v : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*
 f. 88v-89v : Potamius, *Epist. ad Ath.*
 f. 89v-91r : Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*
 f. 91r-96r : *Solutiones objectionum arrianorum*
 f. 96r-96v : Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi – De fide apud Bethleem*

Exemplaire complet de la collection antiarienne, le volume descend de *R*¹ et fut peut-être copié sur le même exemplaire que *P*².

- L*³ LONDON, *British Library*, Royal 6 A VIII, s. XV
 Parchemin 121 ff. 285 × 210 mm 32 l.
 Écrit en 1496-1497 par un certain Franciscus à l'abbaye de Spanheim (Mayence) sur l'ordre de l'abbé Jean Trithème (cf. f. 66r, 76v).
Bibl. : G. F. WARNER - J. P. GILSON, *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections*, London, 1921, t. I, p. 129-130.
 f. 1r-466r : Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII
 f. 66r-67v : Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*
 f. 67v-74v : *Solutiones objectionum arrianorum*
 f. 74v-76v : Potamius, *Epist. ad Ath.*
 f. 76v-121v : Vigilius T., *C. ar., sab., phot.*

Le volume présente la collection habituelle dans un ordre légèrement différent et ne comporte pas les deux professions de foi attribuées à Jérôme. Ce dernier fait le rapproche de *N'*, *O'*, *B'* et son modèle dérive peut-être de *B'*.

S' SÉLESTAT, *Bibl. mun.* 77, s. XVI

Papier 203 ff. 283 × 209 mm 42/46 l.

Bibl.: *Catalogue général*, série in-4°, t. 3, Paris, 1861, p. 58; B. DE VREGILLE, *CCL* 19, p. VI-IX; ID., « Autour du manuscrit 77 de Sélestat », *Annuaire* 1985 (XXXV) de la Société des Amis de la Bibliothèque de Sélestat, p. 178-182.

Ce manuscrit sur papier écrit à Saint-Martin de Tours et à Blois en 1506 est important, car il contient le seul texte complet du *Commentaire du Cantique* d'Apponius (CPL 194). À la suite de ce dernier, on trouve le *De processione Spiritus sancti* de Théodulfe et notre collection antiarienne, à l'exception du *C. ar., sab., phot.* de Vigile :

f. 1r-141r: Apponius, *Com. in Ct.*

f. 141v-156v: Theodulfus, *De processione Spiritus sancti*

f. 157r-158v: blanc

f. 159r-196r: Ps-Ath., *Trin.* l. I-VIII + l. IX + l. XII

f. 196v-200v: *Solutiones obiectionum arrianorum*

f. 200v-201r: Ps-Hier., *Fides sancti Hieronymi — De fide apud Bethleem*

f. 201r-202r: Potamius, *Epist. ad Ath.*

f. 202r-203r: Ps-Ath., *Epist. ad Lucif.*

Les variantes des *Solutiones* permettent d'affirmer que la collection antiarienne dérive de *P*⁴, sans doute directement.

II. — LES DIFFÉRENTES FAMILLES DE LA TRADITION

Ayant collationné les 21 témoins connus, nous avons tenté de les classer et de parvenir à un *stemma* raisonné. Celui que nous présentons nous paraît probable et même certain pour plusieurs rameaux, mais il convient de le recevoir avec la prudence requise, en particulier quand il s'agit des manuscrits anciens (IX^e-XI^e siècle), car le texte des *Solutiones* étant court, la possibilité de confronter les différents témoins est restreinte. Il

est sûr d'ailleurs que beaucoup de volumes ont disparu²⁴. Une chose cependant reste certaine : tous les manuscrits appartiennent à une seule et même famille, très homogène, comme l'a montré la description des *codices* qui contiennent presque tous les mêmes traités et souvent dans le même ordre. Y eut-il un premier état de la collection, sans le traité de Vigile (et les *Solutiones*), dont l'origine serait l'Espagne et la fin du iv^e ou le début du v^e siècle, ainsi que le pensait A. Wilmart ? Le fait n'est pas assuré. En tout cas, la collection n'a laissé aucune trace en dehors des régions septentrionales où elle apparaît pour la première fois avec les manuscrits carolingiens de Saint-Mihiel et de New York, ou avec le volume attesté dans le catalogue du x^e siècle de l'abbaye de Lorsch²⁵. C'est d'un archétype originaire du Nord de la France ou des régions rhénanes que tous les témoins subsistants dérivent. Il semble toutefois qu'une branche issue de cet archétype soit disparue, celle à laquelle le manuscrit de Boulogne doit ses leçons *post correctionem*²⁶.

En l'état actuel de la tradition, on distingue trois branches. Les deux premières sont en fait des rameaux indépendants.

²⁴ C'est ainsi que dans le manuscrit Paris, *BnF*, Nouv. acq. lat. 2389, recueilli de pièces les plus diverses allant du ix^e au xviii^e siècle, figure un feuillet isolé du x-xi^e siècle (f. 19), première page d'un manuscrit qui contenait la collection antiarienne. Au recto, sont transcrits les titres suivants : « Altercatio cum Arrio, Sabellio, Fotino – Epistola Potamii ad eundem – Epistola sancti Athanasii ad sanctum Luciferum – Solutiones objectionum arrianorum », puis les mots « Incipit sancti Athanasii de Trinitate », avec le début de cet ouvrage (*Vnus Deus Pater, unigenitus Deus Filius, Deus Spiritus sanctus*), et la suite au verso.

²⁵ Cf. G. BECKER, *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*, Bonnae, 1885, p. 107 (n° 353) : « Athanasii lib. I de sancta trinitate. de spiritu sancto lib. I. altercationes eiusdem cum Arrio, Sabellio et Photino Probo iudice. Et epistola eiusdem ad Luciferum. Et solutiones obiectorum (sic) arrianorum. Et de fide sancti Hieronymi. In uno codice ».

²⁶ On se rappelle que le manuscrit de Boulogne provient de Saint-Vaast d'Arras, abbaye qui entretenait des liens particuliers avec celle de Lorsch, dus en particulier à l'abbé Adalung de Lorsch qui devint abbé de Saint-Vaast en 808. Il se pourrait que le manuscrit de Boulogne ait été révisé d'après un témoin rhénan.

N¹ NEW YORK, *Pierpont Morgan Libr.* G 33

Le premier de ces rameaux est constitué par un seul manuscrit, celui de New York. *N¹* ne peut être rapproché en effet d'aucun autre témoin subsistant. On relève, il est vrai, une quinzaine d'accords purs avec *O¹*, mais il s'agit presque toujours d'accords orthographiques dus à la confusion e/i, o/u, ou à l'oubli du tilde sur une voyelle finale. Très souvent d'ailleurs, l'orthographe de *O¹* a été corrigée à une époque postérieure²⁷. A peine trouve-t-on trois ou quatre accords plus spécifiques, mais qu'on ne peut guère appeler de véritables leçons²⁸. En l'absence de telles variantes (mots propres, lacunes), on peut tenir tout ceci pour des fautes ou des traits de l'archétype repris par les deux manuscrits. Pour le reste, *N¹* est de qualité médiocre. Ses fautes, sans être toujours graves, sont cependant nombreuses. On relève beaucoup d'erreurs de lectures (nihil/mihi; pater/patre; ad uteri/adulteri; cognitio-nis/cogitationis; direxit/dirigit; qua/quia; omnibus/hominibus; sanctificatoria/sanctificatur iam; ubi/tibi etc.), des inversions, des micro-lacunes de un à quatre mots, mais aussi une omission de 6 lignes (l. 141-146).

ψ *M¹ – L²* SAINT-MIHIEL, *Bibl. mun.* 28 – LONDON, *Br. Libr.*, Add. 26672

Le second rameau, que nous désignerons par le sigle ψ, est formé de deux témoins : le manuscrit de Saint-Mihiel (*M¹*) et le manuscrit de Londres, Add. 26672 (*L²*), très proche du précédent. Les deux manuscrits partagent 23 variantes pures; chiffre d'autant plus significatif qu'il repose sur le premier tiers de l'opuscule, la seule partie transmise par *L²*:

(5) an impossibilitate] *om.*; (7) a] ad; (7) uoluntate] uoluntas;
(9) generaret] generarit; (15) sua] se; (16) ad] in; (21)
ad ... appellationem] ab ... appellatione; (22) compararet]

²⁷ (7) continuit] contenuit *N¹ O^{1a.c.}*; (13) homines] hominis *N¹ O^{1a.c.}*; (14) impossibilitatem] impossibilitate *N¹ O^{1a.c.}*; (15) ineffabili] ineffabile *N¹ O^{1a.c.}*; (197) potestatis] potestates *N¹ O^{1a.c.}*; (253/254) sollicitos] sollicitus *N¹ O^{1a.c.}*; (377) prophetam] propheta *N¹ O^{1a.c.}*, etc.

²⁸ (51) naturae] naturam *N¹ O¹*; (79) patre] patrem *N¹ O^{1a.c.}*; (100) ipsa in medio] ipsam in medio *N^{1a.c.} O¹*.

compararit; (28) quare] qua non; (30) quod] dum; (33) ut] *om.*; (38) similem] sic *praem.*; (40) non esset ... pater] *om.*; (41) ipse] *om.*; (42) prouectum] profectum; (51/52) in ore patris] *om.*; (51) occultis] occulto; (53) nascentis] nascendi; (65) quod] ut; (66) scriptum nusquam] *tr.*; (95/96) idcirco maior] huic minor; (101) ita refertur] clare fertur; (126) habet pater] *tr.*

La parenté des deux manuscrits s'explique par un ancêtre commun. En effet, L^2 ne peut pas dériver de M^1 en raison des nombreuses leçons propres à ce dernier et absentes de L^2 . À vrai dire, la qualité du manuscrit de Saint-Mihiel est plus médiocre encore que celle de N^1 . Car aux fautes de son modèle, M^1 en ajoute d'autres, fort nombreuses, comme on peut le déduire du premier tiers de l'opuscule où la comparaison avec L^2 est possible. Il s'agit de fautes de lectures (pater/patris; quidem/quid in; sua/sub; impossible/impassibilem; tum/dum; quod/quo; seth/sit, etc.), parfois étonnantes (quare/qua non; ordinamus/ordine; esse/fecit; docetur/doceo, etc.), de désinences aberrantes (ueritatem/ueritati; paternae/paterni), de micro-lacunes, ou encore de changements manifestement volontaires du texte (esset/sit; coaeuum/indiscretum; idcirco/ob hoc). Cela dit, M^1 est précieux en raison de sa date et quand il s'accorde avec les deux autres branches de la tradition.

Quant à L^2 , il n'a guère d'intérêt, en raison d'abord de son état lacunaire. Le texte s'arrête en effet brusquement au début du § 5 avec les mots « sed a patre subsistat ». Le fait n'est pas dû à la chute de feuillets ou de cahiers, car le traité suivant commence aussitôt sur la même page. De plus, ses fautes personnelles sont assez nombreuses et s'ajoutent à celles qu'il partage avec M^1 . Mais on doit surtout noter que L^2 s'interrompt là-même où s'arrête le texte de Chifflet et qu'il offre 20 accords purs avec le texte du premier éditeur :

(3) qui et incorporeus est et inuisibilis] et incorporeum et inuisibilem; (25) possit] posset; (32) id] *om.*; (38) ordinamus] ordinis; (46) transitum fecit] transiit; (48) eo] et; (52) discessit] decessit; (54) discedentis] decedentis; (65) asserit] asserat; (68) genitor] ingenitus; (70) et in seth] *om.*; (84) aliqua] aliquam; (93) et coaeuum] *om.*; (102) quod] qui; (105) patrum solum] patrem; (110) quorsum erumpant] *om.*; (111/112) hu-

mano habitu se uidisse] in homine uidisse se; (116) et] haec;
(125) uiuus] uiuens; (128) subsistat] subsistit.

Il est donc quasi certain que le manuscrit aujourd'hui à Londres, mais originaire de Pontigny où il se trouvait encore au XVIII^e siècle, fut celui utilisé pour l'édition partielle des *Solutiones*²⁹.

- α La troisième branche de la tradition rassemble, semble-t-il, tous les autres manuscrits et nous la désignerons par le sigle α. Nous abordons avec elle la partie la plus incertaine du stemma, sans pouvoir aller au-delà de ce que livrent les manuscrits et un texte court. On considérera donc avec prudence l'existence de α. Toutefois, celle-ci paraît probable. La première raison que l'on a de regrouper les témoins de α est négative : ils s'opposent tous aux deux branches que l'on vient d'identifier, n'ayant aucune des variantes spécifiques de *N*¹ et *M*¹. Pour le reste, nous ne pouvons faire état, il faut l'avouer, que d'une seule raison positive. Mais peut-être est-elle suffisante. Il s'agit en effet d'une inversion bien spécifique aux lignes 51-53. Alors que le texte correct est : « Inde nascendo processit, non recedendo processit. *Ego*, inquit, *ex ore altissimi processi*; *ego*, inquit, *de deo patre exiui*: ecce habes nascentis processionem », tous les témoins anciens de α, *ante correctionem*, ont : « Inde nascendo processit; *ego*, inquit, *de deo (domino) patre exiui*. Ecce non recedendo discessit. *Ego*, inquit, *ex ore altissimi processi*; *ego*, inquit, *de deo (domino) patre exiui*: ecce habes nascentis processionem ». Ce texte, manifestement fautif en raison de la répétition de la phrase : *ego*, inquit, *de deo (domino) patre exiui*, a été diversement corrigé par la suite. *B*^{1p.c.} a supprimé le second membre et transmis ainsi un texte amendé, mais toujours fautif, tandis que *P*^{1p.c.} a supprimé le premier membre,

²⁹ Le texte de Chifflet ne diffère du manuscrit de Londres qu'en six endroits. Il s'agit de la correction d'une faute manifeste de *L*² (l. 40), d'une normalisation de la syntaxe (l. 51 et 62), d'une omission par saut du même au même (l. 49) et de deux petites libertés prises par l'éditeur (*ergo* à la place de *igitur* [l. 68] et *igitur* à la place de *itaque* [l. 80]). Quant au texte de la *Patrologie*, il est strictement conforme à celui de Chifflet. Nous n'avons relevé qu'une seule différence entre les deux éditions : (125) istud] *Chifflet*, illud *Migne*.

retrouvant ainsi le bon texte qui influencera à son tour un autre sous-groupe.

En revanche, au sein de α , on distingue aisément trois sous-groupes de 6, 8 et 4 manuscrits, que nous désignerons par les sigles β , δ , γ .

— Le premier sous-groupe comporte les six manuscrits suivants :

- β OXFORD, *Bodl. Libr.*, Can. Pat. 112 — BOULOGNE-SUR-MER, *Bibl. mun.* 29 — DOUAI, *Bibl. mun.* 296 — FIRENZE, *Bibl. Med. Laur.*, Ashb. 1196 — BRUXELLES, *Bibl. R.*, 4797-99 — BRUXELLES, *Bibl. R.*, II 1061

On relève pour ces manuscrits plusieurs variantes pures, dont certaines ‘lourdes’, comme l’étonnant *maior* à la l. 302, ou l’*explicit* du livret³⁰ :

(94) cum patre substantiae] substantiae cum patre; (190) nullum] nullius (*O^{1p.c.}*); (242) spirante] inspirante (*O^{1p.c.}*); (278) desiit ipse] *tr.**; (302) minor] maior (*O^{1a.c.}*)*; (385) obiectio-num arrianorum] contra obiectiones hereticorum*

On est donc en droit de postuler un ancêtre commun pour ce groupe. Est-ce le manuscrit d’Oxford en tant qu’il fut le modèle direct du manuscrit de Boulogne-sur-Mer, lui-même source assurée des autres, comme nous le verrons ? C’est vraisemblable, sans être certain. Nous rejoignons en tout cas l’opinion d’A. Wilmart qui avait étudié les rapports de *O¹* et *Bl¹* pour éditer la Lettre de Potamius et qui écrivait : « Il est probable que le texte du manuscrit de Saint Vaast (*sc. Bl¹*) dérive en droite ligne de celui du manuscrit de Corbie (*sc. O¹*) Toutefois, il n’est pas impossible que le manuscrit de Saint-Vaast ait été copié sur un manuscrit frère de celui de Corbie »³¹. Mais rien ne s’oppose formellement à ce *O¹* ait servi de modèle à *Bl¹*, d’autant plus qu’on relève aussi deux cas attestant une relation étroite entre *O¹* et *Bl¹* *ante correctionem* :

³⁰ Ici, et par la suite, l’astérisque affectant une variante indique que le manuscrit Bruxelles 4797-99 (*B¹*) est à cet endroit endommagé par le feu et donc lacunaire.

³¹ A. WILMART, *La Lettre*, p. 285, note.

(133/134) habet ipsam] *tr.* *O*¹ *Bl*^{la.c.}; (141) per] propter *O*¹ *Bl*^{la.c.}. Certes, on recense quelques variantes propre à *O*¹, mais ce sont des fautes minimes qui ne dépassent jamais ce qu'un copiste ultérieur pouvait corriger de lui-même, qu'il s'agisse de l'oubli d'un tilde, d'un mot inachevé ou de confusions orthographiques (i/e; at/ad ...). Toutefois, *O*¹ a subi de nombreuses corrections (souvent orthographiques d'ailleurs) et c'est *post correctionem* que *Bl*^l en dérive, si tel est le cas.

- β¹ BOULOGNE-SUR-MER, *Bibl. mun.* 29 – DOUAI, *Bibl. mun.* 296 – FIRENZE, *Bibl. Med. Laur.*, Ashb. 1196 – BRUXELLES, *Bibl. R.*, 4797-99 – BRUXELLES, *Bibl. R.*, II 1061

L'identité de β¹ est forte, comme l'attestent au moins 19 variantes pures, souvent lourdes :

(71) fateri] fieri; (114) flammae] flamma*; (120) danieli] daniel*; (126/127) sic dedit et filio uitam habet in semetipso] β¹ (*Bl*^{lp.c.})* (135) et qui dedit] β¹ (*Bl*^{lp.c.})*; (139) sic et] β¹ (*Bl*^{lp.c.})*; (150) praedicans] praedico (*Bl*^{lp.c.}); (170) maior est] β¹ (*Bl*^{lp.c.}) (+ *C*¹); (190) priuilegium] priuilegio β¹ (*Bl*^{lp.c.}) (+ *C*¹); (190) qui] quod β¹ (*Bl*^{lp.c.}); (192) nullo] nulli β¹ (*Bl*^{lp.c.}); (194) aliena] β¹ (*Bl*^{lp.c.})*; (212) futurae] fore β¹ (*Bl*^{lp.c.}) (+ *C*¹); (212) ignarus] ignorans β¹ (*Bl*^{lp.c.}); (242) quam] quem β¹ (*Bl*^{lp.c.}); (310) ita] β¹ (*Bl*^{lp.c.}); (344) qui] β¹ (*Bl*^{lp.c.}) (+ *C*¹); (358) alios] β¹ (*Bl*^{lp.c.})*; (380) firmans tonitruum] β¹ (*Bl*^{lp.c.})*.

Presque toutes ces leçons correspondent à des corrections portées sur *Bl*^l et figurant dans le texte des autres manuscrits. Tout porte donc à croire que *Bl*^{lp.c.} est l'archétype du groupe. La dépendance mutuelle des manuscrits se laisse d'ailleurs bien restituer. Ne mentionnons pour l'instant que celle rattachant directement le manuscrit de Douai à celui de Boulogne. Leur provenance, Saint-Vaast d'Arras et Anchin (à 40 km d'Arras), oriente déjà en ce sens. Mais on doit surtout noter que *Bl*^l n'a strictement aucune variante personnelle. Son texte *post correctionem* se retrouve intégralement en *D*¹. Le fait est d'autant plus significatif que les leçons de *Bl*^{lp.c.} sont bien spécifiques. Elles posent à vrai dire un problème délicat pour l'édition des *Solutiones*. À notre avis, la plupart d'entre elles correspondent en effet au texte originel et doivent être reçues. C'est manifes-

tement le cas pour les mots *sic dedit et filio uitam habet in semetipso* (l. 126/127), indispensables au sens et qui correspondent aux mots *et ego uiuo propter patrem* de la phrase précédente. C'est aussi le cas pour les mots *et qui dedit* (l. 135) ou *maior est* (l. 170), pareillement exigés par le sens. Ou encore de l'expression *firmandum tonitruum* (l. 380) qui doit être restituée pour la cohérence et l'intelligibilité du propos. Ces cas, et quelques autres moins clairs mais à notre avis significatifs, nous ont convaincu que les corrections portées sur le manuscrit de Boulogne méritaient la plus grande attention et offraient même le plus souvent le texte originel. Mais ce n'est pas toujours le cas. Ainsi en est-il à la l. 190 où *potietur* remplace *patietur* sans doute sous l'influence de *potestatis*; à la même ligne, où *quod* est acceptable, mais semble une harmonisation avec le *quod formam serui accepit* qui suit; ou encore à l. 212 où *ignorans* est une *lectio faciliior* (corrigeant *ignarus*).

β² DOUAI, *Bibl. mun.* 296 – FIRENZE, *Bibl. Med. Laur.*, Ashb. 1196 – BRUXELLES, *Bibl. R.*, 4797-99 – BRUXELLES, *Bibl. R.*, II 1061

La parenté des quatre manuscrits est d'abord attestée par la parfaite similitude de contenu de trois des quatre *codices*. *D*¹, *F*¹, *B*² contiennent en effet l'*Histoire Tripartite* de Cassiodore, le *C. ar., sab., phot.* de Vigile de Tapse et les *Solutiones*³². Elle est confirmée par quelques variantes pures: (117) *danieli*] *daniel**; (208) *esse subiectum*] *tr.*; (369) *aliquem*] *aliquam**. Ce petit nombre de variantes tient au fait que l'archétype du groupe est certainement le manuscrit de Douai, très propre; la dépendance des autres témoins à l'égard de *D*¹ se déduisant de la correction de *aliquem* en *aliquam* à la ligne 369, leçon qui figure dans les deux autres textes.

Le manuscrit de Florence a probablement servi à son tour de modèle aux deux témoins bruxellois. Les trois manuscrits ont en tout cas plusieurs variantes communes: (1) *arriano-rum*] *arrianarum*; (70) *ex*] *de*; (171) *et*] *om.*; (246) *aut*] *an*; (354/355) *praecipua et magna*] *tr.* Cette liste serait sans doute

³² Rappelons aussi que ces trois manuscrits sont très proches par leur origine géographique: Anchin (*D*¹), Cambron (*F*¹), Aulne (*B*²).

beaucoup plus longue si l'on disposait de l'intégralité de B^1 dont près de la moitié a péri par le feu. On relève en effet une dizaine d'accords entre F^1 et B^2 situés dans les parties détruites de B^1 , et l'on peut raisonnablement penser que B^1 avait les mêmes leçons³³. L'antériorité de F^1 sur B^2 se déduit d'une leçon de F^1 *post correctionem* qui se retrouve en B^2 : (286/287) pariter] patre F^1 *p.c.* B^2 (B^1 lacunaire), mais aussi d'une omission propre à B^2 : (347/348) sedes iudicantes duodecim] *om.* B^2 , interdisant une dépendance inverse.

Quant à Bruxelles 4797-99 (B^1), il paraît copié lui aussi sur F^1 . Il est quelquefois meilleur que B^2 , mais son état actuel en fait plus un vestige historique qu'un véritable témoin.

— Le deuxième sous-groupe de α comporte huit manuscrits :

δ PARIS, *BnF*, lat. 1684 — OXFORD, *Bodl. Libr.*, Bod. 147 — OXFORD, *Trin. Coll.* 25 — OXFORD, *Jesus Coll.* 43 — LONDON, *Br. Libr.*, Royal 6B XIII — ROUEN, *Bibl. mun.* 425 — PARIS, *BnF*, lat. 1683 — CAMBRIDGE, *Trin. Coll.* O. 5. 5

L'existence de δ se déduit des variantes pures suivantes :

(57) unam ... substantiam] una ... substantia; (283) ponebat] poneret; (293) dixit] dicit; (306) namque] nam utique; (342) autem] *om.* (359) ultronea δ] ultro in ea *cett.*

On notera aussi que tous les volumes transmettent à la suite des *Solutiones* les deux professions de foi du pseudo-Jérôme qui font probablement partie de la collection antiarienne originale, comme l'atteste le manuscrit carolingien de Saint-Mihiel, mais qui n'avaient pas été reprises dans les manuscrits de la famille β ³⁴.

Par ailleurs, il est probable que l'archétype du groupe soit le manuscrit Paris 1684 lui-même (P^1). Celui-ci ne présente en effet aucune variante ou faute qui lui soit propre, à l'exception d'une seule : l'omission du mot *luminis* (l. 84) que les copistes

³³ Voici ces accords F^1 - B^2 : (65) pater est] *tr.*; (143) propter] per; (146) mundo] *om.*; (176) se] sese; (227) nomen] nomine *praem.* ($B^{2a.c.}$); (215) hora] hore; (255) dixit] dicit; (278) enim] *om.*; (337) facit] *om.*

³⁴ Seul fait exception P^2 qui transcrit à la place le *Contra Eutychetem* de Vigile de Tapse.

ultérieurs ont pu aisément combler. *P*¹ est un témoin important, ‘charnière’ pourrait-on dire. Il reste souvent proche de son modèle en transmettant soit des leçons originelles perdues par la suite (ainsi *libertatem*: l. 189), soit des fautes de l’archétype (ainsi *licentia*: l. 349). Mais il porte aussi la marque de nombreuses corrections, soit dommageables quand elles ont altéré ou banalisé l’original³⁵, soit heureuses quand elles ont corrigé l’archétype assurément fautif³⁶. C’est en définitive un témoin de qualité moyenne, d’autant qu’il commet lui-même un certain nombre de fautes, mais il demeure essentiel.

De lui dérivent, semble-t-il, deux rameaux dont le premier comporte quatre manuscrits :

- δ¹ OXFORD, *Bodl. Libr.*, Bod. 147 – OXFORD, *Trin. Coll.* 25 – OXFORD, *Jesus Coll.* 43 – LONDON, *Br. Libr.*, Royal 6B XIII

Ces témoins ont plusieurs variantes pures qui postulent certainement un même ancêtre: (2) *eorum*] *unam*; (8) *explosa*] *et praem.* (*O*^{2*p.c.*}); (80) *eo*] *illo*; (218/219) *deum uerum*] *tr.*; (373) *permittit*] *promittit*. Cet archétype est probablement le manuscrit de la Bodleian Library. Celui-ci, très soigné, d’une écriture parfaite, n’offre en effet aucune leçon personnelle. De plus, à la ligne 8, la conjonction *et*, ajoutée au-dessus de la ligne par un correcteur, se retrouve chez les trois autres témoins; et à la ligne 139, l’adverbe *sicut*, leçon authentique que *O*² a d’abord copié en la prenant à son modèle, a été par la suite corrigée en *sic*, leçon qui figure chez trois autres manuscrits. Notons enfin que les manuscrits de δ¹ s’accordent toujours avec *P*¹ *post correctionem*.

En descendant d’un degré, il convient de grouper les manuscrits d’Oxford, *Trinity College* 25, *Jesus College* 43 et Londres, *British Library*, Royal 6B XIII qui ont plusieurs leçons communes: (28) *uolunt*] *nolunt* (*O*^{3*p.c.*}); (31) *obiciunt*] *obtinuit*; (108) *filium reuertenti*] *tr.*; (130) *est aliud*] *tr.*; (131/

³⁵ (2) *qui*] *quia* *P*^{1*p.c.*}; (45) *affectum*] *effectum* *P*^{1*p.c.*}; (114) *flammae*] *eius praem.* *P*^{1*p.c.*}; (249) *ut*] *del.* *P*^{1*p.c.*}; (346) *spondit*] *spopondit* *P*^{1*p.c.*}, etc.

³⁶ (11) *impossibilitate* *P*^{1*p.c.*}] *impassibilitate* *P*^{1*a.c.*}; (72) *testimonio* *P*^{1*p.c.*}] *testimonia* *P*^{1*a.c.*} *M*¹ *N*¹ *O*¹; (124) *superiora* *P*^{1*p.c.*} *B*^{1*p.c.*}] *superiore* *P*^{1*a.c.*} *M*¹ *N*¹ *O*¹ *B*^{1*a.c.*}; (359) *ultronea* δ] *ultro in ea cett.*, etc.

132) habet pater] *tr.*; (385) arrianorum] *om.* De ces trois manuscrits contemporains, celui du *Trinity College* est le meilleur et il a peut-être servi de modèle aux deux autres. À la l. 28, la correction malheureuse de *uolunt* en *nolunt* se retrouve en effet chez ces derniers. Le manuscrit de Londres ne comporte que quelques leçons personnelles, mais celui du *Jesus College* est assez dégradé avec une vingtaine de fautes propres. Au demeurant, aucun des trois témoins n'a d'intérêt pour l'établissement du texte des *Solutiones*, du fait de la survivance de leur archétype *O*².

Le deuxième rameau issu de *P*¹ rassemble les trois autres témoins :

δ¹ ROUEN, *Bibl. mun.* 425 – PARIS, *BnF*, lat. 1683 – CAMBRIDGE, *Trin. Coll.* O. 5. 5

Ceux-ci ont en effet plusieurs variantes propres :

(116) decies] milies *add.* (*R*^{1*p.c.*}); (212) filii] filium (*exc.* *C*¹);
(259) ignorantiae] ignorantia; (280) abyssos] abyssum; (327)
patris] patri solo *R*^{1*a.c.*}, patris soli *R*^{1*p.c.*}, patris solius *P*² *C*¹.

La première révèle une dépendance de *P*² à l'égard de *R*¹, puisque l'ajout erroné figurant sur le manuscrit de Rouen (écrit au-dessus de la ligne par un correcteur) se retrouve en *P*² (puis dans le manuscrit de Cambridge). Il en est de même avec la dernière où la leçon initiale de *R*¹, étonnante et fautive, a été corrigée, mais maladroitement, avant de recevoir une forme plus correcte, quoique toujours fautive, en *P*²; leçon que l'on retrouve en *C*¹.

Notons encore deux leçons communes à ces trois manuscrits : (182) aliena] alienus; (192) beneficii] beneficio, qui sont aussi les leçons de *P*¹ *ante correctionem*. Cela confirme que *P*¹ est vraisemblablement l'archétype de δ. Les deux variantes fautives n'apparaissent plus dans le sous-groupe issu de *P*¹ *post correctionem* (δ¹), mais subsistent dans le sous-groupe issu de *P*¹ *ante correctionem* (δ²).

Il semble enfin que les deux manuscrits Paris 1683 et Cambridge O. 5. 5 aient un même ancêtre. Ils ont en effet quelques variantes pures : (13) arguent] arguunt; (327) patris] solius

add.; (377) hoc in loco] in hoc loco, sans que C^1 puisse dériver de P^2 qui a plusieurs leçons propres et fautives.

En définitive, dans le sous-groupe δ , importe avant tout P^1 . Mais le manuscrit ayant été plusieurs fois corrigé à tort, nous avons pris en compte dans l'apparat ses deux plus proches voisins. Ceux-ci dérivent en principe directement de lui, sans qu'on puisse l'affirmer absolument. C'était une raison supplémentaire de les retenir, en particulier quand il s'agit de R^1 dérivant de $P^{1a.c.}$.

– Le troisième sous-groupe identifiable au sein de α réunit quatre témoins :

γ PARIS, *BnF*, lat. 12131 – PARIS, *BnF*, lat. 1685 – SÉLESTAT, *Bibl. mun.* 77 – LONDON, *Br. Libr.*, Royal 6A VIII

On semble autorisé à regrouper ces quatre témoins en raison des variantes pures suivantes : (3) et] *om.*; (4) primum] primo; (15) sua] suae; (104) ne] non; (170) quia] qui; (196) et] ut; (246) maius] magis.

Toutefois, le point de rattachement du groupe se laisse difficilement saisir et nous restons ici dubitatif. Notons d'abord que P^3 est le plus ancien des quatre manuscrits, mais n'est pas l'archétype du groupe. On relève en effet une dizaine de variantes communes à $P^{3a.c.}$ et à L^3 qui semblent indiquer un ancêtre commun antérieur³⁷. Certes, on pourrait imaginer que L^3 a été copié sur P^3 *ante correctionem*, mais les corrections portées sur P^3 sont contemporaines de la copie (xii^e siècle) et on ne comprendrait pas qu'elles soient absentes de L^3 qui date du xv^e siècle. À moins qu'il ne faille imaginer un ou plusieurs intermédiaires entre P^3 et L^3 . De toute manière, l'impossibilité pour P^3 d'être à l'origine du groupe tient surtout au fait qu'on y relève une vingtaine de leçons propres, absentes de L^3 .

S'agissant de P^3 proprement dit, nous formulons l'hypothèse que son texte résulte d'une double source que le copiste a sciemment exploitée. En effet, P^3 semble se rattacher au

³⁷ En voici la liste : (64) arte] *om.*; (97) aut] ut; (215) quod] *om.*; (265) peremptis] peremptos; (286) eum] eos; (378) praetulisse] protulisse; (384) poterunt] potuerint; ainsi que la macro-variante dont nous reparlerons plus loin : (66) scriptum] christum *praem.*

sous-groupe δ , et particulièrement à P^1 . Rappelons d'ailleurs que P^1 provient de Rouen et P^3 de Saint-Évroult d'Ouches, à moins de 100 km de Rouen. Comme P^1 et tous les témoins de δ (à l'exception de P^2), mais à la différence des volumes de β , P^3 transcrit les deux professions de foi du pseudo-Jérôme à la suite des *Solutiones*. De plus, P^3 s'accorde très souvent avec P^1 *post correctionem*³⁸.

Inversement, $P^{3a.c.}$ n'a pas les variantes caractéristiques de δ , et donc de P^1 , comme aux l. 282 ponebat] poneret; 307 namque] nam utique; 342: autem] *om.*; 359: ultronea] δ , etc. Il présente aussi des traces d'archaïsmes quant à l'orthographe: *ante correctionem*, il n'a jamais l'assimilation, alors que $P^{1p.c.}$ a toujours corrigé l'orthographe ancienne; il confond plusieurs fois i/e comme dans les manuscrits anciens; et à la l. 268, il écrit *pernegati* au lieu de *pernecati*, comme chez les deux carolingiens N^1 et M^1 . Fait beaucoup plus frappant, P^3 *ante correctionem* présente, à la ligne 66, la variante scriptum] christum *praem.*, leçon fautive qui figure chez les carolingiens N^1 et M^1 , ainsi qu'en Bl^1 (s. x). On note aussi quelques accords avec les manuscrits anciens, en particulier Bl^1 : (8) deo] domino *mss exc.* $Bl^{1a.c.}$ P^3 ; (28) deum] dominum *mss exc.* $Bl^{1a.c.}$ P^3 ; (53) deo] domino *mss exc.* $Bl^{1a.c.}$ P^3 ; (297) et] est $O^{1p.c.}$ Bl^1 $P^{3a.c.}$; (373) ipse] ipsi M^1 O^1 $Bl^{1a.c.}$ $P^{3a.c.}$.

Mais P^3 est un témoin plus complexe encore, car son texte a subi une importante révision d'ensemble. On relève d'abord une quarantaine de corrections portant sur l'orthographe, sur des mots ajoutés ou barrés, ou bien omis et réécrits sur la ligne, ou encore sur la syntaxe. Mais on note surtout, due selon toute vraisemblance à la même main, une vingtaine d'autres corrections bien spécifiques, toujours écrites dans la marge (après un signe diacritique dans le texte) et commençant toutes par *uel* suivi d'une leçon alternative. Ces leçons marginales sont peut-être dues au copiste même de P^3 , car l'écriture est très semblable³⁹. Dans ce cas, nous serions en présence d'une

³⁸ Ainsi: (17) terrenae] per *praem.*; (45) affectum] effectum $P^{1a.c.}$ affectum $P^{1p.c.}$; (51) naturae] naturarum; (51/53) l'inversion étudiée ci-dessus; (114) thronus] eius *add.*; (215) item] $P^{1p.c.}$ P^3 ; (344) qui] quando.

³⁹ L'encre est plus pâle. Ce qui signifie que les variantes n'ont pas été écrites en même temps que la copie. L'écriture est aussi moins soignée (mais elle

véritable *editio uariorum*, le copiste ayant devant lui deux textes qu'il fusionne plus ou moins – l'un étant l'archétype de γ et dérivant de β l'autre venant de δ – avant, par souci d'exactitude, de compléter son travail avec un appareil critique marginal⁴⁰. Mais peut-être faut-il distinguer copiste et correcteur. Dans ce cas, le copiste de P^3 effectue toujours un travail de fusion de deux traditions, et par la suite, mais sans doute peu de temps après et à Saint-Evroult même, un correcteur disposant d'un autre exemplaire de la collection antiarienne⁴¹ confronte minutieusement les deux textes en sa possession en corrigeant et en annotant le premier.

Au sein de γ , on isole sans peine un sous-groupe à l'identité bien marquée.

γ^1 PARIS, *BnF*, lat. 12131 – PARIS, *BnF*, lat. 1685 – SÉLESTAT, *Bibl. mun.* 77

Les trois manuscrits (P^3 *ante correctionem*) ont en effet au moins dix-sept variantes pures :

(81) itaque] igitur; (105) fuisset] esset; (120) fidem] dictum; (140) misit me] *tr.*; (150) consistere] considerare; (177) uerborum] operum; (183) pater] et *praem.*; (224/225) profitentis] confitentis; (231) temporis] temporum; (237) eum] illum; (253) quos] quod; (255/256) locutionis consuetudinem] consuetudinis locutionem; (257) nescimus] nesciamus; (263) seruulis] seruis; (299) ex] de; (349) ut] sibi *add.* ($P^{3a.c.}$); (361) firmans] formans.

La moitié d'entre elles ont été corrigées dans la marge par la deuxième main de P^3 , les autres n'ayant sans doute pas été re-

est plus petite des deux tiers). En revanche, la facture générale est la même ainsi que les hampes bien spécifiques des l, d, h, avec un sommet empâté en forme de v.

⁴⁰ Les variantes marginales corrigent presque toujours le texte défectueux de la copie initiale et fournissent les bonnes leçons sans que l'on puisse dire à quelle tradition le copiste les emprunte. Quatre fois cependant, les leçons marginales nous renvoient au texte transmis par δ .

⁴¹ Les volumes devaient être assez nombreux dans la région, car en sus des deux *codices* normands mentionnés (P^3 et P^1), on se rappelle que R^1 (issu sans doute de P^1) provient de Fécamp.

pérées ou ayant été regardées comme sans importance. Mais l'essentiel est de constater que toutes ces variantes se retrouvent dans les deux autres manuscrits qui dérivent donc manifestement de P^3 . On peut même tenir que le manuscrit Paris, *BnF*, lat. 1685 (P^4) a été copié directement sur Paris, *BnF*, lat. 12131 (P^3), mais après que celui-ci a été amendé. Toutes les corrections interlinéaires portées sur le texte de P^3 se retrouvent en effet en P^4 ; le copiste n'ayant pas tenu compte en revanche des leçons marginales 'uel' de P^3 . On se souvient aussi que le contenu des volumes est strictement identique, avec en final un texte rare, l'*Epist. ad Ergastum* de Guitmond d'Aversa.

γ^2 PARIS, *BnF*, lat. 1685 – SÉLESTAT, *Bibl. mun.* 77

Enfin, il est très probable que le manuscrit de Sélestat (S^1) à été copié à son tour sur P^4 , car celui-ci n'a pas de leçons personnelles, tandis qu'on relève dix variantes pures qu'il partage avec S^1 :

(79) contestante] attestante; (85) esse filium] *tr.*; (101) mesopotamiam] in *praem.*; (131) aliud est] *tr.*; (171) a] *om.*; (212) futurae] forte; (219) indignando] indigne; (257) ipsi] *om.*; (282) suam sedem] *tr.*; (310) et¹] *om.*

S^1 est une copie tardive des *Solutiones*, mais offre un texte peu dégradé par rapport à son modèle, avec seulement une quinzaine de variantes mineures.

Conclusion

Comme il a été dit, les *Solutiones obiectionum arrianorum* n'ont été transmises qu'au sein de la collection antiarienne souvent évoquée dans les pages qui précèdent. Étant unique, et ne pouvant être confrontée à d'autres sources, cette tradition ne garantit pas d'emblée la restitution du texte originel. Néanmoins, celui que nous éditons peut être regardé comme bien assuré pour quatre raisons.

– On ne décèle d'abord aucune incohérence dans le propos, aucune rupture de sens qui indiquerait des lacunes importantes ou de graves corruptions du texte. L'exposé est partout

clair, l'argumentation logique. Naturellement, cela ne signifie pas l'absence de micro-lacunes. Mais si elles existent, celles-ci sont probablement minimales et en nombre très limité.

– Les manuscrits sont suffisamment nombreux, et surtout se répartissent en trois branches remontant toutes à l'époque carolingienne, pour que leur confrontation permette l'établissement d'un texte offrant une réelle garantie.

– Les meilleurs manuscrits sont plusieurs fois appuyés par la tradition indirecte, à savoir le *Liber fidei* de l'*Historia persecutionis Africanae provinciae* de Victor de Vita. Il n'a pas encore été question de ce texte, mais nous allons en traiter abondamment dans le paragraphe suivant car c'est une source essentielle pour l'identification des *Solutiones*. Notons d'emblée pourtant que cette tradition indirecte est loin d'être négligeable, car elle représente 34 lignes, soit 9% des *Solutiones*, et que le texte de l'*Historia persecutionis* s'appuie lui-même sur une tradition fiable, dont plusieurs manuscrits carolingiens, en particulier le *Laudumensis* 113, le seul témoin à transmettre le document africain capital qu'est la *Notitia provinciarum et civitatum Africae*⁴².

– Enfin, les corrections portées sur le manuscrit de Boulogne-sur-Mer (*B^l*) et sur lesquelles nous avons plusieurs fois attiré l'attention, pallient à l'évidence des fautes présentes dans tous les autres manuscrits de la tradition. Il arrive d'ailleurs que ces corrections soient confirmées par l'*Historia persecutionis* de Victor de Vita (ainsi la préposition *ad* à la l. 17). Relevant d'une branche probablement disparue et s'ajoutant aux considérations précédentes, elles garantissent un texte en définitive hautement fiable.

Pour le reste, au sein des trois branches que nous avons analysées, la qualité médiocre des deux premières est largement compensée par la troisième, en particulier par l'accord *O^l*, *P^{la.c.}*. En tout état de cause, l'accord *M^l*, *N^l*, *O^l*, *P^l*, *B^l* a toujours été retenu, sauf quand *B^lp.c.* s'impose pour les raisons susdites.

⁴² L'*Histoire de la persécution vandale en Afrique* que nous utiliserons est la nouvelle édition critique publiée par S. LANCEL, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (coll. des Universités de France).

III. — UNE ŒUVRE AUTHENTIQUE DE VIGILE DE TAPSE

Pour dater les *Solutiones* et identifier leur auteur, nous disposons de trois éléments : la transmission du texte au sein d'une collection spécifique, son utilisation par le *Liber fidei catholicae* publié par les évêques africains au concile de Carthage de 484, sa parenté stylistique et thématique avec des œuvres dont la paternité est certaine. Le premier point est assez fragile, mais les deux autres sont à nos yeux décisifs.

Des liens assurés avec l'Afrique et la présence d'une œuvre de Vigile de Tapse

Comme nous l'avons vu, la collection antiarienne qui a transmis les *Solutiones* reste d'origine incertaine. Sans doute a-t-elle connu plusieurs étapes de formation, car c'est déjà le cas pour le *De Trinitate* pseudoathanasien dont les l. I-IX et XII figurent dans la collection. On sait en effet le caractère complexe de cette œuvre pour laquelle il convient de distinguer une première rédaction des l. I-VII, une seconde rédaction de ces mêmes livres, avec interpolations et ajout du l. VIII, et de manière plus précise encore, comme autant d'unités distinctes, les l. I-V, VI premier état, VI deuxième état-VII, VIII, IX, et X-XII. Une origine espagnole et luciférienne nous paraît mal assurée, tant pour le *De Trinitate* que pour l'ensemble de la collection⁴³, et il se pourrait fort bien que le noyau initial du *De Trinitate* (les l. I-V) fût africain⁴⁴.

⁴³ Cf. *supra*, p. 153-154.

⁴⁴ On pourrait invoquer en ce sens la présence du célèbre *Comma Iohanneum* (le texte glosé de I Ioh. 5, 7) en *Trin.* I, 50 et 69. Certes, comme on fait souvent du *comma* une création de Priscilien, l'évêque hérétique espagnol, c'est un argument pour les tenants de l'origine ibérique du *De Trinitate*. Mais certains auteurs font remonter le *comma* jusqu'aux anciennes versions bibliques tant espagnoles qu'africaines (cf. W. THIELE, « Beobachtungen zum Comma Johanneum », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 50 (1959), p. 61-73). Et il est frappant de voir que parmi ses attestations assurées (rares en définitive), il y a le texte du *Liber fidei* rédigé par Eugène de Carthage pour la conférence de 484 (cf. Victor de Vita, *Hist. pers. Vand.* II, 82), celui de Fulgence, *Ad Fel.* 4 (CCL 91A, 636) — deux textes africains incontestables —, ainsi que Ps-Ath., *Trin.* X, 60 ; ce livre X entretenant un lien certain avec l'Afrique, puisque Augustin s'y réfère dans l'*Epist.* 148, 10 (cf.

Mais l'essentiel est ailleurs. Il s'agit de la présence, au sein de la collection, du *Contra arrianos, sabellianos et photinianos dialogus* de Vigile de Tapse; l'authenticité de l'ouvrage n'étant mise en cause par personne, assurée par ce que Vigile dit en *C. Eutych.* V, 2 où il évoque les livres qu'il a écrits « aduersus Sabellium, Photinum et Arrium, sub nomine Athanasium, tamquam si praesentes cum praesentibus agerent »⁴⁵.

Mais dès lors qu'une œuvre africaine et authentiquement vigilienne figure dans la collection antiarienne, il est permis de se demander si tel ne serait pas aussi le cas pour une autre œuvre, en l'occurrence les *Solutiones*. Or l'Afrique, déjà envisageable comme origine possible pour le noyau originel du *De Trinitate*, devient une hypothèse bien plus forte pour les

Epist. 148, 10 et Ps-Ath., *Trin.* X, 38-40, et M. SIMONETTI, *Studi, op. cit.*, p. 69-70; Id., « A proposito di una recente edizione dei ll. X-XII del *De Trinitate* pseudoatanasio », *Rivista di cultura classica e medioevale*, 3 (1961), p. 108-109), et que le *Libellus emendationis* de Léporius cite ce même livre X, ou est cité par lui (les deux opinions ont leurs défenseurs). Cf. F. GORI, « La pericope cristologica del *De Trinitate* pseudoatanasio nel *Libellus emendationis* di Leporio », *Augustinianum*, 31 (1991), p. 361-386.

⁴⁵ La tradition manuscrite n'est d'ailleurs pas totalement silencieuse sur l'auteur du *C. ar., sab., phot.* En effet, bien qu'elle nomme presque toujours Athanase, en accord avec le début même de l'ouvrage, fiction littéraire mise sous le nom de l'évêque d'Alexandrie, certains manuscrits transmettent le nom de Vigile, comme le manuscrit Boulogne-sur-Mer, *Bibl. mun.* 29 (s. ix – celui-là même qui transmet les *Solutiones*): « Incipit egregia contra Arrium, Sabellium et Fotinum altercatio quam Vigilus nomine Athanasii quasi coram ipsis hereticis disputando edidit ». Ce titre figure f. 1v dans le sommaire du *codex* et n'est pas repris au début du traité, mais il est de la même main que le début du manuscrit (cf. aussi Douai, *Bibl. mun.* 296, f. 200r, qui dépend de Boulogne-sur-Mer). En outre, le catalogue de l'abbaye de Saint-Oyen rédigé v. 890 par Manon de Saint-Oyen lui-même décrit avec précision un manuscrit côté LXXXIII (= Troyes 2405) où il est dit à propos des 6^{ème} et 7^{ème} œuvres: « Item liber Vigili episcopi continens altercatione[m] sancti Atanasii contra Arrium; Item eiusdem Vigili libri. III. contra Nestorium et Uticetem ». Cf. A.-M. TURCAN-VERKERK, « Mannon de Saint-Oyen dans l'histoire de la transmission des textes », *Revue d'Histoire des Textes*, 29 (1999), p. 198. L'indication relative au *C. ar.* est d'autant plus intéressante qu'elle ne correspond à rien dans le manuscrit où ne figure pas le nom de Vigile en tête du traité. Force est donc de constater que Manon savait que l'œuvre était de Vigile, tout comme le *C. Eutychetem*. Pour ce dernier, l'*incipit* du manuscrit de Troyes porte bien « Incipit liber vigili episcopi tapsensis ecclesie contra eutycetem » (f. 51v).

Solutiones, puisque celles-ci furent utilisées pour rédiger le libelle catholique remis au roi arien Hunéric lors du concile de Carthage de 484, ainsi que nous allons le voir. Certes, tous les textes patristiques utilisés dans le libelle ne sont pas d'origine africaine. Mais c'est fort possible pour le l. V du *De Trinitate* pseudoathanasien utilisé par deux fois dans le libelle⁴⁶ (et selon l'hypothèse que nous avons avancée pour son origine), et c'est certain pour les *Solutiones diuersarum quaestionum ab haereticis obiectarum*, transmises sous le nom d'Augustin et éditées par B. Schwank d'après le Parisinus lat. 12217⁴⁷. Il est donc permis de voir en cela un indice supplémentaire de la provenance africaine de nos *Solutiones obiectionum arrianorum*. De sorte aussi que leur voisinage immédiat avec une oeuvre authentique de Vigile non seulement n'est pas contraire à une paternité vigilienne, mais s'expliquerait par là au mieux. La chose est d'autant plus crédible que le nom de Vigile figure dans la *Notitia ciuitatum et prouinciarum Africae*, cette liste des évêques convoqués par le roi Hunéric pour le concile de Carthage de 484 auquel Vigile n'a pu que participer⁴⁸.

⁴⁶ Cf. *Trin.* V, 38-40 et *Liber fidei* II, 58 (avec les mêmes citations de Ier. 9, 9; 23, 22; 23, 18; Hebr. 1, 3), ainsi que *Trin.* V, 52-54 et *Liber fidei* II, 88. Cf. S. LANCEL, *op. cit.* p. 65.

⁴⁷ CCL 87 (1961), p. 137-223. Schwank a relevé des parallèles textuels incontestables entre ces *Solutiones* pseudo-augustinienes et le *Liber fidei* (ce qu'ignore S. Lancel dans son édition). Cf. l'index, CCL 87, p. 293, à propos de *Sol.* 17-18 (*Liber* II, 60-61); *Sol.* 9 (*Liber* II, 71); *Sol.* 16 (*Liber* II, 74). L'auteur ne se prononce pas sur le sens de la dépendance (« Sed *Liber fidei* an ex *Sol.*, aut *Sol.* ex *Libro fidei* dependeat, nec ego statuere audeam » : p. 138) et à la suite de B. Fischer date les *Solutiones* de 470-490. Mais étant donné que le *Liber* est composé à partir de multiples écrits cités textuellement, tout porte à croire que les *Solutiones diuersarum quaestionum* sont antérieures et servent elles-aussi de source. En tout cas, elles sont assurément africaines (cf. SCHWANK, p. 137-138, qui renvoie aux travaux de B. Fischer).

⁴⁸ La dernière publication de cette liste se trouve à la suite de l'*Histoire de la persécution vandale* de Victor de Vita éditée par S. LANCEL, *op. cit.*, p. 221-272. Le nom de « Vigilius Tapsitanus » est le dernier de la liste des évêques de Byzacène (p. 264, l. 109). Le début de la *Notitia* est très clair sur le lien avec le concile de 484 : « Incipiunt nomina episcoporum catholicorum diuersarum prouinciarum qui Carthagine ex praecepto regali uenerunt pro reddenda ratione fidei die kalendas februiarias anno octauo Hunirici ». Sur ce document historique exceptionnel, voir l'introduction de S. Lancel, *op. cit.*, p. 224-248, pour qui la *Notitia* « n'est probablement pas la liste des présents

L'utilisation des Solutiones par le Liber fidei catholicae de 484

Comme il vient d'être dit, un lien étroit unit les *Solutiones* et le livret antiarien des évêques africains⁴⁹. Il ne s'agit pas de simples ressemblances de thèmes ou d'idées, mais de stricts parallèles, autrement dits d'emprunts, même si les deux textes diffèrent ici ou là quant au vocabulaire⁵⁰ :

l. 15-27: Namque ut de sua ineffabilis naturae substantia proprium se Filium generasse doceret, ad optundendam incredulorum dementia, terrenae natiuitatis uocabulum ad diuinæ generationis traxit exemplum, dicens: Ex utero ante luciferum genui te. Quid clarius, quid luculentius effari diuinitas potuit? Quibus indiciis, quibus existentium rerum exemplis, proprietatem generationis potuit intimare, quam ut usque ad uteri appellationem semetipsum compararet? Non quia corporeis compositus est membris, aut aliquibus artuum liniamentis distinctus, sed quia nos aliter ueritatem diuinæ generationis auditu mentis percipere non possemus, nisi humani uteri prouocaremur exemplo, ut ambigi ultra non possit de Dei substantia natum esse, quem constat de Patris utero processisse.

Vict. de Vita, *Hist. pers. vand.* II, 72 (Lancel, p. 156-157): Qui, ut de sua ineffabilis naturae substantia proprium se Filium genuisse monstraret, ad instruendam fragilitatis nostrae imperitiam – ut nos ex uisibilibus ad inuisibilia erigeret – terrenae natiuitatis uocabulum ad diuinæ generationis traxit exemplum, dicens: Ex utero ante luciferum genui te. Quid clarius, quid luculentius effari diuinitas dignaretur? Quibus indiciis, quibus existentium rerum exemplis, proprietatem generationis ostenderet? Non quia corporeis compositus est membris, aut aliquibus artuum liniamentis distinctus, sed quia nos aliter ueritatem diuinæ generationis auditu mentis percipere non possemus, nisi humani uteri prouocaremur uocabulo, ut ambigi ultra non possit, de Dei substantia natum esse, quem constat de Patris utero extitisse.

[au concile de 484], mais le fichier – la *matricula* générale – de l'Église d'Afrique tel qu'il pouvait se présenter au début de l'année 484 » (p. 225), et surtout l'étude de Y. MODÉLAN, « La *Notitia provinciarum et civitatum Africae* et l'histoire du royaume vandale », *Antiquité Tardive*, 14 (2006), p. 165-185, qui émet à juste titre l'hypothèse que la nomenclature a été composée pour être produite à la conférence, afin de « souligner la supériorité numérique écrasante des catholiques en Afrique » (p. 170), et montre qu'elle fut remaniée et annotée entre 484 et 487, quand on fit le bilan de la persécution.

⁴⁹ Gennade en attribue la rédaction à Eugène de Carthage (*De vir. inl.* 97), mais ce fut peut-être une œuvre collective. Sur l'auteur et ses différentes sources, cf. S. LANCEL, *op. cit.*, p. 63-67.

⁵⁰ Nous mettons en caractères italiques les stricts parallèles et en caractères droits les variantes propres à chaque texte. Nous reviendrons plus loin sur ce que l'on peut en tirer. Pour les expressions en caractères dilatés, cf. *infra*, n. 53.

l. 56-63: Item: «*Ingenitus*», in-
quiunt, «*Pater; genitus Filius. Non
fieri potest unam esse substantiam geniti
atque ingeniti*». Si sicut ingenitus est Pa-
ter, ingenitus esset et Filius, tunc magis
diuersa posset esse substantia, quia unus-
quisque a seipso subsistens, communio-
nem substantiae cum altero non haberet.
Cum uero ingenitus Pater de seipso, id est,
de id quod ipse est, si quid illud est, Fili-
um generauit, apparet unam esse gignentis
genitique naturam.

l. 78-92: De Deo certe Patre legi-
mus, Ioanne apostolo contestante:
*Deus, inquit, lux est, et tenebrae in eo
non sunt ullae. Filius uero de se ipso
ait: Ego sum lux. Si itaque lux Pa-
ter, lux Filius, apparet unius esse sub-
stantiae, dum lucis et lucis diuersa non
potest esse natura, eius scilicet quae de se
gignit, et quae de gignente existit. Denique
ne aliqua temeraria praesumptione
inter Patrem et Filium diuersitatem na-
turalis luminis introducat, paternae lu-
cis splendorem esse Filium scriptura
tradidit, dicens: Splendor est, in-
quit, lucis aeternae, et speculum sine
macula Dei maiestatis, et imago bo-
nitatis illius; in quo euidentius et coaeter-
nus Patri et inseparabilis a Patre et unius
cum eo esse naturae docetur. Omnis
enim in hoc breui uersiculo catholi-
cae fidei professio continetur, dum lu-
ci splendor semper est coaeternus, dum
splendor a lumine numquam est separatus,
dum splendor a luce natura et substantia
numquam potest esse diuersus.*

Vict. de Vita, *Hist. pers. vand.* II, 70
(Lancel, p. 155): Cum ingenitus Pater
sit, genitus Filius, non fieri posse unam
eandemque esse substantiam geniti
atque ingeniti, cum utique si, sicut in-
genitus Pater est, ingenitus esset et Filius,
tunc magis diuersa posset esse substantia,
quia unusquisque a seipso subsistens,
communem substantiam cum altero
non haberet. Cum uero ingenitus Pater de
seipso, id est, de id quod ipse est, si quid il-
lud est, aut dici potest, immo
quia ut est dici omnino non
potest, Filium generauit, apparet
unam esse gignentis genitique substanti-
am, quia Deum de Deo, lumen
de lumine Filium esse veraci-
ter profiteamur.

Vict. de Vita, *Hist. pers. vand.* II, 71
(Lancel, p. 155-156): Nam lucem
esse Patrem Ioannes apostolus testis
est, dicens: quia *Deus lux est et tene-
brae in eo non sunt ullae*. Item de Fi-
lio ait: Et uita erat lux
hominum et lux in tenebris lu-
cet, et tenebrae eam non com-
prehenderunt. Et infra: Erat
lumen uerum quod inluminat
omnem hominem uenientem
in hunc mundum. Vnde apparet
Patrem et Filium unius esse substantiae,
dum lucis et luminis diuersa non potest
esse substantia, eius scilicet quae de se gi-
gnit, et quae de gignente existit. Denique,
ne aliquis inter Patrem et Filium diuer-
sitatem naturalis luminis introducat,
ideo apostolus de eodem Filio dicit:
qui cum sit splendor gloriae, et figu-
ra substantiae eius. In quo euidentius et
coaeternus Patri et inseparabilis a Patre,
et unius cum eo esse substantiae perdoce-
tur, dum luci splendor semper est coaeter-
nus, dum splendor a lumine numquam est
separatus, dum splendor a luce natura sub-
stantiae numquam potest esse diuersus.

Ces similitudes sont si étendues qu'elles ne peuvent s'expliquer que par une filiation directe. Mais est-ce le *Liber fidei* qui a emprunté aux *Solutiones* ou les *Solutiones* au *Liber*? À notre avis, la réponse ne fait pas de doute et seule la première hypothèse doit être retenue. En effet, on sait que le *Liber*, sans être une simple compilation – le travail rédactionnel de l'auteur est important – a utilisé de multiples sources reproduites textuellement ou quasi textuellement, bien qu'elles ne soient pas nommées. C'est le cas avec les emprunts faits au *De Trinitate* pseudoathanasien, aux *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (CPL 103), et, particulièrement abondants, aux *Libelli instructionis* de Nicéas de Remesiana (CPL 647), tous antérieurs au *Liber*⁵¹. L'utilisation d'une nouvelle source, en l'occurrence plusieurs passages des *Solutiones*, est donc parfaitement cohérente avec ce que l'on sait déjà du *Liber* et de sa composition. De plus, quand on confronte le texte du *Liber* avec ses sources certaines, on constate que l'auteur cite souvent textuellement les écrits qu'il utilise, mais aussi qu'il corrige ici et là le vocabulaire ou la tournure d'une phrase, ajoute une expression, et d'une manière générale a tendance à amplifier le propos pour plus d'élégance littéraire, une plus grande précision théologique ou dans un souci pédagogique et catéchétique⁵². Or,

⁵¹ Sur ces trois sources, cf. S. LANCEL, *op. cit.*, p. 65-66. Voir aussi, *supra*, n. 46.

⁵² Ainsi, Nicéas, *Libelli instr.* III, 9: « Post creationem igitur ostendamus quia uiuificat Trinitas » devient: « Post creationem igitur ostendamus quia uiuificat etiam Spiritus sanctus sicut Pater et Filius » (*Liber* II, 83); « dicente Esaia » (III, 12) devient: « ore discimus Esaiae » (*Liber* II, 88); « Quid uero Dominus in euangelio dicit? Manete in me et ego uobis. Probat autem hoc Paulus: Nescitis quia Iesus Christus in uobis est? » (III, 12) devient: « Quod uero Dominus Iesus dicit in euangelio: Manete in me et ego uobis, probat hoc Paulus dicens: Nescitis quia Iesus Christus in uobis est? » (*Liber* II, 89); « De Spiritu aequae Dauid psallens » devient: « De Spiritu aequae sancto Dauid in psalmo dicit » (*Liber* II, 91); le dossier scripturaire comportant Matth., 5, 22; Act. 21, 11; Gal. 1, 1; Act. 13, 2 (III, 15) est complété avec les citations de I Tim. 4, 1 et Act. 20, 28 (*Liber* II, 93); « Haec dicit Spiritus sanctus, si prophetas constituit, si apostolos mittit, si consolator est, si abluit et iustificat ... » (III, 18) devient: « Haec dicit Spiritus sanctus, si prophetas constituit, si apostolos mittit, si episcopos praeficit, si consolator est, si cuncta dispensat prout uult, si abluit et iustificat ... » (*Liber* II, 95. De même, les *Consultationes Zacchaei et Apolloni* II, 3, 5 « Ferebatur autem Dei Spiritus super

c'est aussi ce que l'on constate dans les passages du *Liber* qui sont parallèles aux *Solutiones*. Ils présentent diverses amplifications : ajouts de mots, d'expressions, de phrases, ou d'arguments scripturaires⁵³. Bref, tout porte à croire que l'auteur du *Liber* s'est servi des *Solutiones* comme d'une matière première dans laquelle il a puisé, à l'instar d'autres textes, avant de rédiger avec soin son propre écrit. Cela, en parfait accord avec la nature littéraire des *Solutiones*, catalogue un peu sec de questions-réponses, et avec celle du *Liber*, mémoire officiel, rédigé à l'intention du pouvoir royal, où l'épiscopat catholique devait rendre compte de sa foi en montrant sa supériorité intellectuelle et théologique, bref plaider et convaincre. Si tout cela est juste, on possède pour les *Solutiones* un *terminus ante quem* : l'année 484. Cette date ne contredit en rien l'attribution du texte à Vigile de Tapse ; bien au contraire, puisque les écrits reconnus de Vigile sont généralement datés d'avant le concile de 484⁵⁴.

La parenté stylistique et thématique entre les Solutiones et les œuvres de Vigile de Tapse

Une étude attentive du vocabulaire des *Solutiones*, des images utilisées, comme de ses thèmes théologiques et de son argumentation scripturaire révèle un nombre très étendu de parallèles avec les œuvres de Vigile, en particulier le *Contra arianos*. Ce nombre est d'autant plus frappant que le texte des

aquas, ut ex his uiua omnia producturus ipse rudibus ignis proprii fomenta praestaret, qui nunc purificatis dona sanctificationis infundit » deviennent : « Superferebatur autem Dei Spiritus super aquas, utpote creator, uirtute potentiae suae continens creaturam ut, ex his uiua omnia producturus ipse rudibus elementis ignis proprii fomenta praestaret et, iam tunc mysterio emicante baptismatis uirtutem sanctificationis liquoris natura perciperet primaque ad uitam corpora animata produceret » (*Liber* II, 77) ; « ubi omnis, non ablata a duabus, sed consummata signatur in tertia » (II, 3, 7) devient : « ubi omnis, non ablata a Patre et Filio, sed consummata significatur in Spiritu sancto » (*Liber* II, 78) ; « aequalitatem distinctionis insinuat » (II, 5, 6) devient : « aequalitatem distinctionis personarum insinuat » (*Liber* II, 79) ; etc.

⁵³ En caractères dilatés dans les textes cités ci-dessus.

⁵⁴ Le *C. Eutychetem* (qui cite le *C. ar., sab. phot.*) est daté de 470 environ par M. SIMONETTI, « Lettura antimonofisita d'Occidente », *Augustinianum*, 18 (1978), p. 508 ; des années 470-482 par S. PETRI, *Contro Eutiche, op. cit.*, p. 39.

Solutiones, rapellons-le, est très court. Nous donnons ci-dessous la liste de ces parallèles en caractérisant chaque cas par une phrase indiquant la similitude contextuelle, en mettant en italique les correspondances de vocabulaire et en faisant quelques commentaires lorsque cela est nécessaire.

1. – Dieu peut réellement engendrer car la nature divine est toute puissante :

l. 9-10: impossibilitatis uitio <i>diuinam certum sit carere naturam</i>	<i>C. ar. II, 7: quibus diuinam certum est carere naturam, impotentiam obiicis omnipotenti</i>
--	--

2. – Dieu peut engendrer de sa substance, car il est incorporel :

l. 22-23: non quia <i>corporeis</i> compositus est membris, aut <i>aliquibus</i> artuum <i>liniamentis distinctus</i> .	<i>C. ar. II, 6: nullis corporeis schematum circumscribitur signis, nec aliquibus distinguitur membrorum liniamentis.</i>
---	---

3. – Les ariens s'empêtrant dans des arguments inextricables et croyant piéger, se piègent :

l. 47-48: Quid <i>insolubilibus</i> obiectionum <i>nodis</i> uinciri non pudet? Dum ipse laqueum tendis, eo te irretiri non sentis.	<i>C. ar. II, 7: uelut nodis insolubilibus arctius obligatus.</i> <i>C. ar. II, 42: frustra uisus es nodis, ut tibi uidetur, insolubilibus uerborum texere retia, non intellegens neque prospiciens te quoque his obiectionum tendiculis posse inuolui.</i>
---	--

4. – Le Père a engendré le Fils à partir de ce qu'il est lui-même :

l. 61-62: pater de seipso, <i>id est, de id quod ipse est</i> , si quid illud est, filium generauit.	<i>C. ar. II, 4: de seipso, id est, de eo quod ipse est, genuit.</i> <i>C. ar. II, 6: patrem impassibiliter ex se ipso, id est, de eo quod ipse est, filium genuisse fideliter confitemur.</i> <i>C. ar. II, 19: de substantia patris, id est, de eo quod ipse est, genitus demonstraretur.</i>
--	---

La *PLD* et le *LLT* ne révèlent aucun autre emploi de l'expression *de id|eo quod ipse est*, sinon dans le *Liber fidei* des évêques africains II, 66 (cf. Lancel, p. 153), texte repris dans les « Objections » du roi arien Trasamund (cf. Fulgence, *C. obiect. reg. Tras.*, intr. *CCL* 91, p. 71, l. 1)⁵⁵.

5. – L'apôtre témoigne de la génération divine :

l. 79 : *apostolo contestante*

C. ar. I, 13 : *apostolo contestante*

C. ar. II, 37 : *apostolo contestante*

Tandis que l'expression *apostolo attestante* est extrêmement fréquente chez les auteurs chrétiens, *apostolo contestante* est très rare : 1 fois chez Cyprien, Julien Pomère et Ferrand de Carthage, et 2 fois chez Vigile de Tapse, dans les deux textes cités qu'il est difficile de ne pas rapprocher des *Solutiones*.

6. – La réfutation de leurs arguments ne laisse aux ariens aucune issue :

l. 109-110 : *qua hinc exeant, quorsum erumpant* non inueniunt, quia utrosque apparuisse scriptura diuina testatur.

C. Eutych. V, 24 : *qua hinc exitur ? quo rursus euaditur ?* quibus commentis, quibus argumentorum praestigiis tantae potest auctoritatis ueritas obumbrari ?

C. ar. I, 22 : *quo hinc erumpas, quorsum euadas* non est.

La *PLD* et le *LLT* ne révèlent qu'un seul autre exemple de l'expression *qua hinc exire* (cf. Ruf., *Apol. c. Hier.* I, 33 : *Qua hinc exitur, magister ? Quo erumpitur ? quo rursus euaditur ?*), et aucune autre association du verbe *erumpere* et de l'adverbe *quorsum*.

⁵⁵ Pour le *C. ar.* de Vigile, nous avons repris le texte reçu (*de eo quod ipse est*). Mais travaillant à l'édition critique du traité, comme déjà dit, nous sommes en mesure d'affirmer, en nous appuyant sur les meilleurs témoins, que la leçon authentique est *de id quod ipse est*, celle-là même que l'on trouve dans les *Solutiones*. La variante *de eo* est à l'évidence une correction grammaticale tardive, comme l'attestent les manuscrits récents tant du *C. ar.* que des *Solutiones* (δ¹, γ²). De toute manière, même l'expression *de eo quod ipse est* n'est attestée nulle part ailleurs.

7. – Démontrer la vérité de quelque chose :

l. 160-161 : restat ut *ad demonstrandam* Cf. *C. Eutych.* I, 14; V, 7; V, 20;
suscepti hominis ueritatem haec infirmi- *C. ar.* I, 8; II, 16; II, 33; III, 5.
 tas referatur.

Le syntagme *ad demonstrandam* + subst. au gén. + *ueritatem* (ou *naturam*|*personam*|*unitatem*, etc.) est en soi banal. Mais on note sa fréquence particulière chez Vigile de Tapse : 7 fois dans le *C. Eutychetem* et le *C. arianos*, qui ne totalisent pas un très grand nombre de pages (cf. *C. Eutych.* I, 14 [PL 62, 102D]; V, 7 [139A]; V, 20 [149D]; *C. ar.* I, 8 [PL 62, 185C]; II, 16 [208B]; II, 33 [219B]; III, 5 [232C]) contre 5 fois chez Augustin, 3 chez Hilaire, 1 chez Léon, 1 chez Cassien.

8. – La prédestination du Christ homme à la gloire est comparée à l'élection-prédestination des apôtres :

l. 162-166 : Homini assumpto aeternae claritatis gloriam postulabat, quam ante mundi principium idem ipse homo iam in praedestinatione habebat, *sicut et apostoli ante mundi constitutionem electi esse dicuntur*. 'Qui nos', inquit Paulus, 'elegit ante constitutionem mundi'. *C. ar.* I, 13 : 'Qui nos', inquit Paulus, 'elegit ante constitutionem mundi'. Et utique non sunt nisi in fine mundi electi. *Sicut ergo apostoli, qui ante saecula non subsistebant, tamen in praedestinatione electi esse dicuntur*, eodem intelligentiae genere et de Christo ...

Nous ne connaissons aucun autre exemple d'une application aux apôtres du texte d'Eph. 1, 4. Voir plus loin, la note 27, p. 218.

9. – Le texte de Ioh. 8, 28 :

l. 177-186 : « Cum exaltaueritis », inquit, « filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum et *ex me nihil facio* » (Ioh. 8, 28), quoniam Pater « qui me misit mecum est et non relinquit me solum » ... Cum uero quae Filius facit, Pater in eo manens facit, sicut ipse loquitur dicens : « Pater in me manens facit opera » (Ioh. 14, 10), apparet ex communi operis perfectione unam esse operantium potestatem.

C. ar. II, 36 : Dicit itaque Filius : « Opera quae ego facio, ipsa testificantur de me » ; et iterum : « Ego *ex me nihil facio* », « sed Pater in me manens, ipse facit opera » (Ioh. 14, 10) ... Volens utique unius naturae demonstrare virtutem, perpetrando operum efficientiam, ad paternae dignitatis retulit unitatem. Vt dum opus Patris et Filii est, et opus Filii Patris, quia quaecumque Pater facit, eadem et Filius facit similiter, ex communi gestorum opere, communio cognoscatur esse naturae.

Le texte de Ioh. 8, 28b est toujours *a meipso facio nihil*. La *PLD* et le *LLT* ne révèlent la variante *ex me nihil facio* que dans le texte cité de Vigile. On aura aussi noté de part et d'autre l'association de Ioh. 8, 28 et Ioh. 14, 10 que nous n'avons trouvée nulle part ailleurs dans la littérature latine.

10. — Les diverses ignorances du Christ :

l. 229-240 : « De die », inquit, « illa et hora nemo scit, nec angeli nec Filius, nisi solus Pater » (Marc. 13, 32). Dies et hora particulae sunt temporum. Tempus uero uel temporis partes opus esse Filii ... Et quomodo potest fieri ut omnium creaturarum opifex operis sui nesciat partes? Illud quoque quod daemonem interrogat quo censeatur nomine (cf. Marc. 5, 9) et quod parentes de filio immundi spiritus incursione uexato interrogat : « Quantum tempus est ex quo illi hoc accidit? » (Marc. 9, 21), et quod de Lazaro similiter interrogabat : « Vbi posuistis eum? » (Ioh. 11, 34), et quod prius Adae dixit : « Adam, ubi es? » (Gen. 3, 9), et quod Iacob patriarcham de nominis proprietate interrogat : « Quod tibi nomen est? » (Gen. 4, 9), sine dubio secundum istos haec omnia ignorabat et interrogando discere cupiebat.

C. ar. I, 10 : [christus] qui de cognitione locorum fallitur, qui de mali spiritus nomine sciscitatur, qui iudici diem se ignorare fatetur.

On reconnaît dans les lignes du *C. ar.* de Vigile un petit florilège sur l'ignorance du Christ avec une référence très claire à Marc. 13, 32 (le jour du jugement), mais aussi probablement à Ioh. 11, 34, Gen. 3, 9 et 4, 9 comme questions « *de cognitione locorum* » (on aura noté à cet égard comment l'auteur des *Solutiones* attribue les questions de la *Genèse* au Christ lui-même), et à Marc. 5, 9 où Jésus demande à l'esprit impur quel est son nom. Pour bref qu'il soit, le texte du *C. ar.* apparaît comme un résumé ou une synthèse de celui des *Solutiones*. Précisons d'ailleurs que l'usage de Marc. 5, 9 est rare chez les Pères, tant grecs que latins (9 cas en tout), et qu'à notre connaissance le verset n'apparaît jamais comme argument pour nier la divinité du Christ, à l'exception de trois œuvres : Ps-Vig., *C. Var.* I, 40, les *Solutiones* et le texte cité du *C. ar.* de Vigile.

11. – La création, œuvre commune du Père et du Fils :

l. 275-284 : Nam quia Pater cum Filio et Filius cum Patre communi operis uirtute uniuersa creauit, hinc primo docetur quod ait ipse Pater : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ». Neque enim ab opere desiit ipse qui se facturum cum Filio pronuntiauit. Item Filius ex persona Sapientiae de Deo Patre dicit : « Initio prius quam terram faceret et prius quam abyssos constitueret, ante omnes colles, genuit me. Cum pararet caelos aderam illi, et cum scerneret suam sedem ; quando super uentos fortes faciebat in summo nubes, et cum certos ponebat fontes sub caelo, et cum fortia faciebat fundamenta terrae, ego eram penes illum componens ».

C. ar. II, 44 : Conditorem caeli et terrae, Patrem esse et Filium et Spiritum sanctum, ex iis quae iam superius protulimus, euidentius declaratur, cum pluraliter dictum fuisse docuimus : « Faciamus hominem », ubi tota ipsa Trinitas intelligitur hominem fabricasse, sicut haec eadem rursus in baptismo creditur hominem reformare. Vel etiam illud quod propheta ait : « Verbo Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis uirtus eorum. » Et Salomon ex persona Sapientiae pronuntiat, dicens : « Cum pararet caelos aderam illi ; cum fortia faciebat fundamenta terrae, ego eram cum illo componens omnia ». Constat igitur, ut dixi, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, id est, totam Trinitatem, mundi creatricem esse.

L'utilisation conjointe de Gen. 1, 26 et Prov. 8, 27-30 pour attester que la création est une œuvre trinitaire ne figure, à notre connaissance, en sus du texte des *Solutiones*, que dans Vigile, *C. ar.* II, 44 et Ps-Vig., *C. Var.* I, 12.

12. – Le Fils a le pouvoir de satisfaire la demande des disciples, mais s'en abstient volontairement :

l. 342-359 : Quare dixerit : « Sedere autem ad dexteram uel ad sinistram meam non est meum dare uobis (Matth. 20, 23) » ? Quomodo duarum sedium honorem duobus discipulis impertire postestatem non habuit, quoniam duodecim sedes absoluta potestatis auctoritate omnibus se daturum spopondit ? « In regeneratione », inquit, « cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et uos cum eo super duodecim sedes, iudicantes duodecim tribus Israel » (Matth. 19, 28) ... Verum quia isti duo talia

C. ar. II, 31 : Sedes discipulis petentibus se non posse dare testatur, ne inter eos diuortium nasceretur. Nam qui ait : « Non est meum dare uobis », ipse iam dudum discipulis duodecim sedium iudicandi tribuit potestatem.

postulabant quae si acciperent alios
sine dubio infirmarent, idcirco doc-
tor optimus et bonus eorum petitio-
nem ad Patris arbitrium retulit ... Et
dum flagitati muneris donum non
potestate dantis prouenire ... alios
minime contristaret

L'exégèse de Matth. 20, 23 qui figure dans les *Solutiones* – ne pas susciter la jalousie des dix autres disciples – avec l'usage conjoint de Matth. 19, 28 pour prouver la *potestas* réelle du Fils est identique à celle présente en Vigile, *C. ar.* II, 31. Nous ne l'avons trouvée nulle part ailleurs⁵⁶.

13. – Le Fils détient une autorité personnelle :

l. 358-359: alios minime contrista-
ret, si *ultronea potestate* istis duobus
quae poscebant tribueret

C. ar. II, 34: Qui enim nihil *ultronea*
potestatis auctoritate loquitur, iubentis
imperio per obsequium ministerii
famulatur.

Une enquête approfondie dans le *LLT* et la *PLD* révèle que l'association de l'adjectif *ultroneus* et du substantif *potestas* ne se rencontre nulle part ailleurs que dans le texte du *C. ar.* II, 34, et avec un contexte similaire : le Fils (ou l'Esprit) peuvent agir avec une autorité propre.

Cette liste à vrai dire impressionnante, jointe aux deux points précédemment étudiés, ne laisse guère de doute sur l'auteur des *Solutiones* : Vigile de Tapse lui-même.

CONCLUSION

Le petit écrit que nous possédons désormais sous sa forme complète appartient au vaste domaine de la littérature anti-arienne africaine du v^e siècle. Vaste, car les œuvres parvenues jusqu'à nous sont nombreuses et beaucoup d'autres sont perdues⁵⁷. Il témoigne un peu plus du combat vigoureux que

⁵⁶ Elle affleure toutefois en Didyme, *Trin.* III, 29.

⁵⁷ Rappelons quelques ouvrages disparus : VICTOR DE CARTENNA qui écrivit « aduersus arianos librum unum longum, quem Genserico regi per suos audiendum obtulit, sicut ex prooemio ipsius libri didici » (*Gennade, De uiris inl.* 77) ; ASCLÉPIUS « afer, in Baiensi territorio » qui écrivit « aduersum arianos » (*De uiris inl.* 73) ; VOCONIUS « Castellani Mauritaniae episcopus » qui écrivit « aduersus ecclesiae inimicos : iudaeos et arianos et alios hereticos » (*De uiris inl.* 78) ; EUGÈNE DE CARTHAGE dont Gennade dit qu'en sus du *Liber fidei*

l'Église catholique mena contre les envahisseurs ariens. La persécution qu'elle subit dès la prise du pouvoir de Genséric ne la réduisit pas au silence, loin de là. L'épiscopat défendit ses convictions avec force et ténacité, comme l'atteste une abondante production littéraire et théologique. Bien qu'à l'échelle de l'Église universelle, les débats portaient davantage, à la suite du concile de Chalcédoine, sur le dogme de l'incarnation et l'unité du Christ en ses deux natures – débat où Vigile de Tapse lui-même s'engagea avec le *Contra Eutychetem* –, l'heure restait avant tout en Afrique à la défense de la foi nicéenne.

Avant le combat antiarien très important de Fugence de Ruspe durant le premier tiers du VI^e siècle, divers auteurs, connus ou inconnus, ont œuvré. C'est le cas de Cerealis et de sa *Disputatio contra Maximinum arianum*, de l'auteur de l'*Altercatio cum Pascentio ariano* transmise sous le nom d'Augustin⁵⁸, et d'autres encore, comme l'auteur des *Solutiones diuersarum quaestionum ab haereticis obiectarum* éditées par B. Schwank et dont il a été question plus haut. Mais c'est sans doute Vigile de Tapse qui fut aux avant-postes de la bataille sous les deux premiers rois vandales, Genséric et Hunéric. Bien des obscurités demeurent sur cet évêque, à commencer par la vie dont on ignore presque tout. Mais le *Contra arrianos, sabellianos, photinianos dialogus* atteste sa parfaite maîtrise de l'argumentation arienne comme de la littérature nicéenne, en particulier Hilaire et Ambroise. Et le *Contra Felicianum arrianum*, souvent transmis sous le nom d'Augustin, mais qui lui est certainement imputable⁵⁹, témoigne pour sa part d'une grande capacité dans le ma-

de 484, « altercationes quoque quas cum arianorum praesulibus per internuntios habuit, conscripsit, et relegendas per maiorem domus Hunerico transmissit » (*De uiris inl.* 97).

⁵⁸ Ces deux œuvres ont bénéficié récemment d'une édition critique. Voir I. BLAISE, « La *Disputatio Cerealis contra Maximinum* (CPL 813) : Tradition manuscrite et édition critique », *Revue Bénédictine*, 116 (2006), p. 233-286 ; H. MÜLLER, CL. WEIDMANN, G. C. STEAD, *Collatio Augustini cum Pascentio : Einleitung, Text, Übersetzung* (avec trois études de H. C. Brennecke, H. Reichert und K. Vössing), Wien, 2008. Sur cette dernière œuvre, voir aussi l'étude de U. HEIL, « Augustin-Rezeption im Reich der Vandalen. Die *Altercatio sancti Augustini cum Pascentio Arriano* », *Zeitschrift für antikes Christentum*, 11 (2007), p. 6-29.

⁵⁹ Ficker hésitait, mais c'est l'opinion commune, fondée en particulier sur l'*incipit* du manuscrit Dijon 150 (s. x). Parallèlement à l'édition critique du

niement des concepts et le raisonnement formel, car à l'inverse du *C. arrianos* où prédomine l'argumentation scripturaire, la réfutation des doctrines ariennes s'y déroule exclusivement sur le terrain métaphysique.

Son combat fut d'ailleurs loin de se limiter à ces œuvres. Certes, P.-F. Chifflet avait beaucoup trop prêté à Vigile, en particulier le *De Trinitate* pseudoathanasien que plus personne ne lui attribue, et le *De fide* qui a été restitué à Grégoire d'Elvire. Mais G. Ficker est peut-être allé trop loin en sens inverse en ne lui laissant que le *Contra Eutychetem* et le *Contra arrianos*. Il y aurait lieu, à notre avis, de reprendre l'examen de *Contra Varimadum* que Ficker a retiré à Vigile⁶⁰, suivi en cela par B. Schwank⁶¹ et tous les auteurs depuis lors, alors même que ce Varimadus est habituellement identifié avec le diacre arien que Vigile appelle Marivadus et qu'il a réfuté dans un ouvrage considéré comme perdu (cf. *C. ar.* II, 45). À vrai dire, les arguments de Ficker étaient d'inégale valeur et B. Schwank a vu la faiblesse de l'un ou l'autre, allant même jusqu'à écrire : « Trotzdem ist damit die Verfasserschaft von Vigilius v. Thapsus für *Varimadum* noch nicht gänzlich ausgeschlossen »⁶². En final, il tranchait cependant par la négative en raison du style de l'ouvrage et de son texte biblique. Mais tout en reconnaissant que la question est complexe et que la paternité vigilienne ne s'impose pas, il nous semble que les arguments de Schwank prêtent eux-aussi à discussion⁶³. À tout le

Contra arrianos, nous avons commencé des recherches sur le *Contra Felicianum*, tant du point de vue théologique (l'ouvrage fut très utilisé au Moyen-Âge), que du point de vue de la tradition manuscrite, laquelle est extrêmement abondante (plus de 150 témoins).

⁶⁰ Cf. G. FICKER, *Studien*, p. 42-55.

⁶¹ PSEUDO-VIGILIUS THAPSENSIS, *Opus contra Varimadum*, (B. Schwank, éd.), CCL 90 (1961), p. VII-XV et 1-134. Cf. aussi B. SCHWANK, « Zur Neuausgabe von *Contra Varimadum* nach dem Codex Paris B.N. Lat. 12217 im *Corpus Christianorum Series Latina XC* », *Sacris Erudiri*, 12 (1961), p. 112-196, surtout p. 152-155.

⁶² B. SCHWANK, *Zur Neuausgabe*, p. 154. L'auteur poursuivait : « da sich die Hinweise in der *Altercatio* (= *C. ar. sab., phot*) ja auf die erste, ursprüngliche Fassung des Buches gegen Varimadus beziehen könnten, das uns in *Varimadum* nur in überarbeiteter und erweiterter Form vorliegt ».

⁶³ Notamment parce qu'en l'absence d'édition critique des œuvres de Vigile, il est hasardeux de se prononcer sur leur texte biblique. D'ailleurs,

moins, les nombreux parallèles que nous avons relevés entre les *Solutiones* et le *C. Varimadum* sont un nouvel élément au dossier⁶⁴. Au demeurant, et quoiqu'il en soit de l'auteur du *Contra Varimadum*, Vigile a écrit un ouvrage contre le diacre arien, ainsi qu'une réfutation de Palladius, l'ancien adversaire d'Ambroise, comme il en témoigne lui-même (*C. ar.* II, 50). La place qu'il occupa dans la lutte contre l'arianisme africain fut donc importante et les *Solutiones* que nous proposons de lui restituer l'illustrent un peu plus.

Il reste cependant difficile de préciser l'origine exacte de ces pages, typiques de la littérature de controverse et très proches d'œuvres de la même époque⁶⁵. Petit mémoire à usage personnel? Vademecum pour un clergé en panne d'arguments et qu'il fallait armer contre l'adversaire? Brouillon pour le *Liber fidei* du concile de 484? Il y a sans doute de tout cela dans ces *Solutiones*. Et si l'argumentation y est souvent traditionnelle, elles n'en recèlent pas moins ici et là des éléments nouveaux, comme on le verra dans le commentaire donné en note, et les contemporains les ont suffisamment estimées pour les recopier et les transmettre.

Summary

The *Solutiones obiectionum arrianorum* (CPL 812) are a small document three times longer than the text published in the seventeenth century by P.-F. Chifflet and taken up in *Migne*. Here is given the complete edition established on the basis of 21 surviving manuscripts. Classified among the *spuria* of Vigil of Tapse, they are actually a authentic booklet of the African bishop and were used for the redaction of the *Liber Fidei Catholicae* given to the arian king Huneric at the Council of Carthage in 484.

quand Schwank oppose le texte du Ps 44, 8 en *C. Var.* III, 49, 3 (*laetitia*) et chez Vigile (*exultationis*), il se réfère au *C. Entychetem*, alors que l'on trouve bel et bien la variante *laetitia* dans le *C. ar., sab., phot.* I, 9. De plus, il est peu convainquant de comparer le style du *C. ar., sab., phot.* qui est un ouvrage littérairement élaboré où plusieurs personnages débattent avec art, et celui du *C. Var.* qui est un catalogue de questions-réponses.

⁶⁴ Pour ces parallèles où plusieurs fois le *C. Varimadum* s'inspire à notre avis directement des *Solutiones*, cf. *infra* les notes 17, 21, 25, 28, 29, 39, 48, 49 qui accompagnent la traduction française.

⁶⁵ Comme le *C. Varimadum*, les *Solutiones* pseudo-augustinienne, également éditées par B. SCHWANK (CCL 90, 135-223), ou le *C. dicta regis Trasmundi* de Fulgence de Ruspe.

SOLVTIONES OBIECTIONVM ARRIANORVM

CONSPECTVS SIGLORVM

<i>N</i> ¹	New York, Pierpont Morg. Libr. G 33 (s. ix in.)
<i>M</i> ¹	Saint-Mihiel, Bibl. mun. 28 (s. ix in.)
<i>O</i> ¹	Oxford, Bod. Libr., Can. Patr. 112 (s. ix)
<i>Bl</i> ¹	Boulogne-sur-Mer, Bibl. mun. 29 (s. xi)
<i>P</i> ¹	Paris, BnF, lat. 1684 (s. xi)
<i>R</i> ¹	Rouen, Bibl. mun. 425 (s. xii)
<i>O</i> ²	Oxford, Bod. Libr., Bodl. 147 (s. xii)
<i>P</i> ³	Paris, BnF, lat. 12131 (s. xii)
β	consensus codicum <i>O</i> ¹ <i>Bl</i> ¹
δ	consensus codicum <i>P</i> ¹ <i>O</i> ² <i>R</i> ¹
<i>Victor Vit.</i>	Victor Vitensis, <i>Historia persecutionis Africanae prouinciae</i> , ed. S. Lancel, Paris, 2002.
<i>Ch</i>	editio Chiffleti, Dijon, 1664

RÉPONSES AUX OBJECTIONS DES ARIENS

COMMENCEMENT DES RÉPONSES AUX OBJECTIONS DES ARIENS

1. – Leur première objection est de dire: «Il est impossible que Dieu le Père, qui est à la fois incorporel et invisible, engendre de sa substance»¹. Il faut d'abord leur demander si le Père n'a pu engendrer, retenu par sa volonté ou par son impuissance². Si c'est vraiment par volonté qu'il n'a pas engendré, il avait donc dans sa nature de pouvoir engendrer, bien qu'il se soit abstenu, par volonté, d'une génération effective; et par le fait même leur objection inutile ne tient pas et s'évanouit, qui leur fait dire qu'il fut impossible à Dieu d'engendrer de sa substance, car il est certain que la nature divine est étrangère à tout défaut d'impuissance. Mais s'ils disent qu'il ne peut engendrer par impossibilité de nature, ils tombent dans le gouffre béant du blasphème en affirmant impuissant celui qui est tout-puissant. En outre, ils seront amenés à accuser Dieu de mensonge, car il tromperait les hommes en affirmant solennellement: *J'ai engendré*, puisque, d'après eux, il serait incapable d'engendrer. En effet, afin d'enseigner qu'il a engendré de sa substance

¹ L'objection qu'il est impossible à Dieu le Père d'engendrer *de substantia sua* en raison de sa nature incorporelle remonte aux premiers jours de la controverse arienne. Cf. Arius, *Epist. ad Alex.* (PG 26, 709c; cf. Hil., *Trin.* IV, 13). L'impossibilité, pour les ariens, de concevoir une génération qui ne soit pas une division matérielle est l'une des faiblesses majeures de leur métaphysique, d'autant plus étonnante qu'ils affirment la transcendance de Dieu *asômatos*. Ce fait leur sera constamment reproché. Cf. Gr. Naz., *Or.* 29, 8: «Rejette donc tes écoulements, tes divisions et tes coupures et ton habitude d'imaginer la nature incorporelle comme un corps, et tu pourras peut-être imaginer quelque chose de digne de la génération de Dieu» (SC 250, 193). Parallèlement, les nicéens ont coutume d'affirmer que le Fils n'est pas une «partie» du Père et que sa génération est incorporelle. Cf. Ath., *C. ar.* I, 28; *De decr. Nic.* II, 11; Basil. Caes., *C. Eun.* II, 22-23; Hil., *Trin.* III, 3; IV, 4; V, 37; VII, 2. Cf. aussi Vig., *C. ar.* II, 6, très proche de ce qui est dit ici.

² *Vtrum uoluntate an impossibilitate*. L'argument, qui conjugue un *topos* classique de la philosophie platonicienne et néoplatonicienne (*deus inuidus*) et le thème de l'*omnipotentia* divine, figure déjà chez Origène, *De princ.* I, 2, 2, et il est fréquent dans la littérature antiarienne tant grecque que latine. Cf. Ath., *C. ar.* II, 29; Gr. Nys., *C. Eun.* I, 1, 418; Ps-Basil. Caes., *C. Eun.* IV, 1; Hil., *Trin.* VI, 21; IX, 61; ou encore Ambroise, *De fide* V, 18, 224 qui écrit: «Si minorem generauit Deus filium, minus

SOLUTIONES OBJECTIONVM ARRIANORVM

INCIPIVNT SOLUTIONES OBJECTIONVM ARRIANORVM.

1. — Prima eorum obiectio est, qui dicunt « Impossible esse Deum Patrem, qui et incorporeus est et inuisibilis, de sua substantia generare ». A quibus illud primo quaerendum est
 5 utrum uoluntate an impossibilitate coercente Pater generare nequiuuit. Et si quidem uoluntate non genuit, ergo habuit in natura ut generare potuerit, sed a generationis effectum uoluntate continuit; ac sic eorum superflua obiectio uicta, cedit explosa, qua dicunt Deo fuisse impossibile ut de sua substantia generaret, cum impossibilita-
 10 tis uitio diuinam certum sit carere naturam. Sin uero dicant naturae impossibilitate eum generare non posse, in apertum blasphemiae baratrum cadunt, adserentes impossibilem eum qui sit omnipotens. Tum deinde mendacio arguent Deum, ut homines sua praedicatione fefellerit, dicens: *Genui*, cum secundum istos impossibilitatem ha-
 15 buerit generandi. Namque ut de sua ineffabilis naturae substantia

2 eorum] enim O^2 qui] qua $M^l P^{lp.c.} O^2 Cb$ 3 qui et incorporeus est et inuisibilis] et incorporeum et inuisibilem Cb et] *om.* P^3 4 generare] generale $N^l O^{la.c.}$ primo] primum $M^l P^3$ 5 an impossibilitate] *om.* $M^l Cb$ impossibilitate] in *praem.* $P^{3a.c.}$ coercente] corcenti $P^{3a.c.}$ pater] patris M^l 6 quidem] quid in M^l non genuit ergo non habuit] *del. et* christum genuit et non habuit *ser. in marg.* $N^{lp.c.}$ 7 a] ad $M^l Cb$ effectu] effectum $M^l P^{la.c.} Cb$ uoluntate] uoluntatem $P^3 O^2 R^l$, uoluntas $M^l Cb$ 8 cedit] accedit N^l et *add.* $O^{2p.c.}$ deo $B^{lp.c.} P^{3a.c.}$ domino $M^l N^l O^l B^{la.c.}$ 8 Cb , uel domino *ser. in marg.* $P^{3p.c.}$ 9 impossibile] impassibilem M^l generaret] generarit $M^l Cb$ 10 uitio] uitium $M^l N^{la.c.} O^l B^{la.c.}$ diuinam] diuina M^l naturam] natura $M^l B^{la.c.} P^{3a.c.}$ 11 impossibilitate] impossibilitatem $N^l O^l B^{la.c.}$ impassibilitate $P^{la.c.}$ 13 tum] dum M^l mendacio] mendacium $M^{la.c.}$ deum $B^{lp.c.} Cb$] dominum $M^l N^l O^l B^{la.c.} P^3$ 8 homines] hominis $N^l O^{la.c.} P^{3a.c.}$ sua] sub M^l 14 fefellerit] refellerit P^3 impossibilitatem] impossibilitate $N^l O^{la.c.}$ 14/15 habuerit] haberet N^l 15 sua] suae P^3 , uel sua *ser. in marg.* $P^{3p.c.}$, se $M^l Cb$ ineffabilis *Vict. Vit.* (Lancel, p. 156)] ineffabili *mss exc.* ineffabile $N^l O^{la.c.}$ substantia] substantiae $O^{la.c.}$

14 Ps. 110, 3

contulit, si minus contulit, aut minus uoluit aut minus potuit; sed nec infirmus nec inuidus pater, quia nec uoluntas ante filium nec potestas ». Augustin l'utilise aussi souvent: *De diu. qu. 83* qu. 50; *Ser.* 139, 5; 341, 8; *Tr. in Io. eu.* 19, 6; *Epist.* 238, 25; *C. Max.* II, 7; II, 15, 1; II, 18, 4.

d'une nature ineffable un Fils qui lui est propre, et terrasser la dé-mence des incrédules, il est allé prendre le vocabulaire de la naissance terrestre pour l'appliquer, à titre d'exemple, à la génération divine, en disant : *Je t'ai engendré de mon sein avant l'étoile du matin*. La divinité pouvait-elle affirmer quelque chose de plus clair et de plus évident ? Par quelles images, par quels exemples pris au monde concret, pouvait-elle mieux faire comprendre le caractère propre de sa génération qu'en s'appliquant à elle-même le nom de *sein* ?³ Non qu'elle soit composée de parties corporelles, ou qu'elle se distingue par quelques articulations de membres, mais parce que nous ne pouvons concevoir mentalement la vérité de la génération divine sans être sollicités par l'exemple d'un sein humain ; de la sorte on ne peut plus contester que le Fils soit né de la substance de Dieu, lui qui est sorti du sein du Père⁴. Enfin, autant que je le vois, ces gens veulent donner une grande concision au débat. Car s'ils affirment que Dieu n'a pas engendré, il n'y a pas de raison qu'ils confessent que le Fils est né. Et ainsi tout débat s'arrêtera pour nous, tant qu'ils nieront ouvertement ce qu'ils font semblant d'affirmer.

2. — Ils objectent encore : « Le Fils est-il né alors qu'il existait ou alors qu'il n'existait pas ? »⁵ Leur objection serait fondée, s'ils ne niaient pas tout à fait la naissance du Fils ; ainsi, la question ne porterait que sur le temps : est-il né avant

³ L'emploi du Ps. 109, 3 remonte aussi aux premiers jours de la controverse. Tandis qu'Alexandre d'Alexandrie utilise le verset pour attester la vérité de la génération divine à l'encontre des thèses d'Arius (*Epist. encycl.* 12), celui-ci le rejette explicitement (cf. *supra*, n. 1). Mais le verset restera l'un des grands arguments scripturaires nicéens, non seulement pour attester une « génération », mais une génération « de la substance ». L'expression *ex utero* signifie en effet les profondeurs du Père, son être même, et contredit *expressis uerbis* l'idée d'une génération *ex nihilo* défendue par les ariens. Cf. Ambr., *De fide* I, 10, 67 : « Audis *uterum*, agnosce generationis perspicuae ueritatem » ; I, 19, 126 ; IV, 8, 87. Mais les nicéens s'emploieront dans le même temps à corriger ce que l'image a de trop charnel. Ainsi, Basil. Caes., *C. Eun.* II, 24 : « Si le vocable convient à Dieu, pourquoi le méprises-tu, comme lui étant étranger ? Et s'il a été transposé à partir des réalités humaines, choisis ce qu'il y a en lui de sensé et évite ce qu'il exprime de moins bon » (SC 305, 101). Cf. dans le même sens : II, 22 (*Ibid.*, 91). L'ambiguïté des comparaisons humaines, mais leur utilité, et même leur nécessité, est au cœur de l'exégèse nicéenne. Cf. Hil., *Trin.* VII, 27 : « Les comparaisons humaines ne sont pas satisfaisantes dans le cas des archétypes divins ; cependant elles instruisent partiellement notre intelligence à l'aide des images corporelles qu'elles lui présentent » (SC 448, 341-343) ; I, 19 ; IV, 2, et surtout la section XII, 8-10 dont notre auteur semble ici se souvenir.

proprium se Filium generasse doceret, ad obtundendam incredulorum
dementia, terrenae natiuitatis uocabulum ad diuinae generationis
traxit exemplum, dicens: *Ex utero ante luciferum genui te*. Quid
clarius, quid luculentius effari diuinitas potuit? Quibus indiciis,
20 quibus existentium rerum exemplis, proprietatem generationis po-
tuit intimare, quam ut usque ad *uteri* appellationem semetipsum
compararet? Non quia corporeis compositus est membris, aut ali-
quibus artuum liniamentis distinctus, sed quia nos aliter ueritatem
diuinae generationis auditu mentis percipere non possemus, nisi
25 humani uteri prouocaremur exemplo, ut ambigi ultra non possit
de Dei substantia natum esse, quem constat de Patris utero proces-
sisse. Porro isti, quantum uideo, magnum rebus dare compendium
uolunt. Si enim fatentur Deum non genuisse, non est quare confi-
teantur Filium natum esse. Ac sic omnis nobis erit profligata con-
30 tentio, dum aperte negant quod fateri simulant.

2. – Rursus obiciunt: « Cum esset natus est, an cum non es-
set? » Recte id obicerent, si natiuitatem Filii penitus non negarent,
ut solum de temporibus quaestio remaneret, utrum ante tempus, an
ex tempore fuerit natus, quem tamen natum esse constabat. At cum
35 omnino paternae generationis adimant ueritatem, cur de eo requi-
runt quando natiuitatis sumpserit ortum, quem omnino denegant
natum? Verumtamen ne responsionis inopia ista obtendere uidea-

16 doceret] docerit *M^l* ad] in *M^l Cb* obtundendam] obtendendam *P^{3a.c.}*
 17 terrenae] per *praem.* *P³* *P^{lp.c.}* (*s.l.*) *O²* ad *Bl^{lp.c.}* *Victor Vit.*] *om. cett. mss.* in *Cb*
 17/18 generationis] generatione *M^l* 20 proprietatem] proprietate *O^l* 21 ad
 uteri] adulteri *N^{la.c.}* ad ... appellationem] ab ... appellatione *M^l Cb.* appella-
 tionem] appellatione *N^l* 22 compararet] comparet *R^l* compararit *M^l Cb* 24
 possemus *P^{lp.c.}* *O²* *Victor Vit. Cb*] possumus *M^l O^l Bl^l P^{3a.c.} P^{la.c.} R^{lp.c.}* possimus *N^l R^{la.c.}*
P^{3p.c.} 25 possit] posset *Cb* 28 deum *Bl^{lp.c.} P³ Cb*] dominum *M^l N^l O^l Bl^{la.c.}* δ,
 uel dominum *scr. in marg. P^{3p.c.}* quare] qua non *M^l Cb* 30 quod] dum *M^l*
Cb 32 id] *om. Cb* 33 ut] *om. M^l Cb* remaneret] remaneret *M^l* 34 at]
 ad *O^l P^{la.c.}* 35 ueritatem] ueritati *M^l* 35/36 requirunt] requirant *P^{la.c.}* 36
 natiuitatis] natiuitas *P^{3a.c.}* 37 obtendere] obtedere *N^{la.c.}* 37/38 uideamur] ui-
 deamus *P^{3a.c.}*

18 *Id.*

⁴ L. 15-25: ut de sua – processisse] = *Vict. Vit., Hist. pers. Afric.* II, 72. Cf. *supra*, p. 187.

⁵ La même objection est rapportée par *Gr. Naz., Or.* 29, 9: « Le Père a engendré quelqu'un qui existait ou quelqu'un qui n'existait pas? ».

le temps ou dans le temps, celui dont on reconnaîtrait de toute manière qu'il est né. Mais puisqu'ils excluent totalement que le Père soit l'auteur d'une vraie génération, pourquoi demandent-ils à quel moment eut lieu la naissance du Fils, lui dont ils nient totalement la naissance?⁶ Mais pour ne pas paraître laisser sans réponse ces questions indigentes, nous attendons au préalable une solution semblable à celle de la question posée au début et, nous référant à celle-ci, nous demandons : Dieu a-t-il engendré un Fils, lorsqu'il était Père ou lorsqu'il ne l'était pas ? S'il l'a engendré lorsqu'il était Père, il a donc engendré un Fils, alors que ce Fils existait ; s'il l'a engendré lorsqu'il n'était pas Père, il a donc reçu un surcroît d'honneur. Il n'était pas parfait en lui-même, celui qui, pour jouir de la perfection, s'est adjoint le nom de 'Père' une fois qu'il eut engendré un Fils. Par conséquent, il sera muable quant à sa substance, lui qui, de la dignité d'être Dieu, se laissa aller au désir d'être honoré comme père⁷. Quel plaisir, dis-moi, procurent ces questions torturantes ? Eh quoi ? n'a-t-on pas honte d'être ainsi ligoté par d'inextricables arguments ? Tandis que tu tends un piège, tu ne vois pas que tu tombes toi-même dedans. Tu dis donc : 'Est-il né, alors qu'il existait ou alors qu'il n'existait pas ?' Écoute : il est né, alors qu'il existait. 'Mais où était-il ?', demanderas-tu. Dans le cœur du Père, dans le sein du Père, dans la bouche du Père, dans les entrailles du Père, c'est-à-dire dans les profondeurs cachées de sa nature. C'est de là qu'il est venu en naissant, il ne s'est pas détaché en se séparant⁸.

⁶ Cf. Faust., *Trin.* 8 : « Quomodo non et in Patrem haec tendit impietas, quae profano spiritu exercetur in Filium, cum Patri adimunt quod uere patris est, auferentes Filio quod uere filii est ? quomodo enim Pater est uere, qui secundum ipsos non genuit ? quomodo Christus uere Filius eius est, quem negant uere de ipso Patre generatum ? » (CCL 69, 301). L'affirmation que la *generatio* du Fils est une *uera generatio*, une *uera nativitas*, est fréquente chez Hilaire : *Trin.* VI, 32 ; VII, 22-23 ; XI, 8 ; XII, 50. Cf. aussi Fulg., *C. obiect. reg. Tras.*, ad obiect. 1 § 1 ; *C. Fab. frg.* 36.

⁷ Avec un vrai sens de la répartie, et non sans humour, l'auteur retourne l'un des arguments favoris des ariens qui affirmaient qu'une génération en Dieu porterait atteinte à l'immutabilité divine. C'est justement *en devenant* Père par la « génération-crétion-fondation » du Fils, que Dieu connaîtrait un changement et perdrait son immutabilité. Mais au-delà de sa fonction rhétorique et disputatoire, la question « Vtrum cum Pater esset Deus Filium generauit, an cum Pater non esset ? » indique le véritable enjeu de la controverse : Dieu est-il éternellement et substantiellement Père, c'est-à-dire Don et Amour, ou bien sa bonté paternelle est-elle contingente et accidentelle ?

mur, quaestionis solutionem isto initio ordinamus, similem et nos referentes primitus quaestionem: Vtrum cum Pater esset Deus
 40 Filium generauit, an cum Pater non esset? Et si cum Pater esset, ergo et Filium, cum esset ipse Filius, generauit; et si cum Pater non esset, prouectum ergo honoris accepit. Ac sic perfectus in seipso non fuit, qui ut perfectione frueretur, postea Filium generando, paternum sibi nomen adiecit; et per hoc in sua substantia
 45 mutabilis erit, qui de dignitate deitatis ad affectum paterni honoris transitum fecit. Quid, oro te, ista quaestionum tormenta delectant? Quid insolubilibus obiectionum nodis uinciri non pudet? Dum ipse laqueum tendis, eo te irretiri non sentis. Dicis ergo: 'Cum esset, natus est, an cum non esset?' Audi: Cum esset, natus
 50 est. Et ubi, inquires, erat? In corde Patris, in utero Patris, in ore Patris, in sinu Patris, id est in occultis naturae arcanis. Inde nascendo processit, non recedendo discessit. *Ego*, inquit, *ex ore Altissimi processi*; *Ego*, inquit, *de Deo Patre exiui*: ecce habes nascentis processionem. Audi non discedentis unde processerat mansionem: *Ego*, inquit, *in Patre, et Pater in me*.

38 ordinamus] ordine *M*^l ordinis *Cb* similem] sic *praem.* *M*^l *Cb* 39 pater] patre *M*^{la.c.} *N*^l *P*^{3a.c.} esset] sit *M*^l 40 non – pater] *om.* *M*^l et] *om.* *Cb* 40/41 et si – generauit] *in marg.* *P*^l 41 ipse] *om.* *M*^l *Cb* 42 prouectum] profectum *M*^l *Cb* 44 sua] *om.* *N*^l 45 dignitate] dignitatem *N*^l affectum] effectum *M*^l *P*³ *P*^{lp.c.} *O*² *Cb* 46 transitum fecit] transitum esse *M*^l transiit *Cb* 46/47 delectant] delectent *R*^{la.c.} 47 uinciri] uinceri *M*^l *N*^l *O*^l 48 tendis] tendens *M*^l eo] te *Cb* 49/50 an cum – natus est] *om.* *Cb* 50 in utero patris] *s.l.* *P*^l 50/51 in ore patris] *om.* *M*^l *Cb* 51 occultis] occulto *M*^l arcanis] archanae *M*^l naturae *Bl*^{lp.c.}] naturam *N*^l *O*^l, fortasse *Bl*^{la.c.}, naturarum *P*³ *P*^{lp.c.} *O*² 51/53 non recedendo discessit – exiui *N*^l *P*^{lp.c.} *P*³ *O*²] ego, inquit, ex ore altissimi processi. ego, inquit, de domino patre exiui *M*^l, ego, inquit, de domino patre exiui. ecce non recedendo discessit. ego, inquit, ex ore altissimi processi. ego, inquit, de domino patre exiui *O*^l *Bl*^{la.c.} *P*^{la.c.} *R*^l, ego, inquit, de deo patre exiui. ecce non recedendo discessit. ego, inquit, ex ore altissimi processi *Bl*^{lp.c.} 52 discessit] decessit *Cb* 53 deo *Bl*^{lp.c.} *P*³] domino *N*^l *O*^l *Bl*^{la.c.} *δ* *Cb* nascentis] nascendi *M*^l *Cb* 54 discedentis] decedentis *Cb*

52/53 Eccli. 24, 5 53 Ioh. 16, 28 54 Ioh. 14, 11

⁸ Cf. Aug., *Epist.* 137, 3: « Nouit ubique totus esse et nullo contineri loco; nouit uenire non recedendo, ubi erat; nouit abire non deserendo, quo uenerat ».

C'est de la bouche du Très-haut que je suis venu, dit-il; *c'est de Dieu le Père que je suis sorti*, dit-il⁹: tu as ici la venue de celui qui est né; écoute où demeure celui qui ne s'est pas détaché de celui dont il est venu: *Je suis dans le Père*, dit-il, *et le Père est en moi*.

3. — Ils disent encore¹⁰: «Le Père est inengendré, le Fils engendré. Il est impossible qu'il y ait une seule substance pour l'engendré et l'inengendré». Si, le Père étant inengendré, le Fils l'était aussi, il y aurait plutôt différence de substance, car chacun subsistant par lui-même, il n'y aurait pas communion de substance avec l'autre¹¹. Mais puisque le Père inengendré a engendré le Fils à partir de lui-même c'est-à-dire à partir de ce qu'il est lui-même¹², si c'est bien cela, il est clair qu'engendrant et engendré ont une seule nature. Voilà réfuté d'un mot ce qu'il a dit. Qu'il repousse d'une manière ou d'une autre mon affirmation, s'il le peut! Il a dit: «Le Père est inengendré», pour cette raison qu'il l'affirme inengendré! Ce qu'en vérité il ne pourra jamais montrer présent dans l'Écriture. Pour ma part, je veux appeler Dieu le Père 'Celui qui engendre'; ce que je montrerai présent dans l'Écriture sans la moindre difficulté. Qu'il essaie donc de me dire si celui qui en-

⁹ Le refus d'entendre Ioh. 16, 28b (*exiui de patre*) comme signifiant une génération *ex substantia patris* est explicite chez Arius, *Epist. ad Alex.* (PG 26, 709c; cf. Hil., *Trin.* IV, 13). À l'inverse, les nicéens ne cesseront d'expliquer les deux expressions l'une par l'autre, surtout après le concile de Rimini-Séleucie. Cf. Hil., *Trin.* II, 23; VI, 33; *Frg. Hist.* II, 32; Gr. Illeb. *De fide* 3; 4.

¹⁰ Lignes 56-63: *ingenitus – naturam*] = Vict. Vit., *Hist. pers. Afric.* III, 7. Cf. *supra*, p. 188.

¹¹ L'affirmation que le caractère fondamental de la substance divine est d'être inengendrée, et donc que le Fils étant engendré n'est pas Dieu, est la pièce maîtresse de l'argumentation arienne depuis Arius lui-même, qui reprochait à Alexandre d'Alexandrie de dire que le Fils était «inengendré-engendré» (*Epist. ad Euseb.*, PG 82, 912a: ἀγεννητογενής), jusqu'aux ariens du palimpseste de Bobbio (cf. An. Bob., *Frg.* 17 [CCL 87, 255, l. 25-27]: *non est unus et ipse pater et filius, ingenitus et genitus*), en passant par Eunome (*Apol.* 14 [SC 305, 260]) et les ariens que réfute Grégoire de Nazianze (cf. *Or.* 29, 12 [SC 250, 200]). La force apparente de l'objection ici rapportée est que la consubstantialité nicéenne, en voulant défendre l'unité divine, la compromet plus que tout, puisqu'en donnant au Fils la même nature que le Père, elle le fait subsister en lui-même, de manière autonome ou indépendante. Mais c'est un sophisme reposant sur l'équivalence: être Dieu = être inengendré = *a seipso subsistere*. Or «inengendré» n'est pas une propriété de la *nature* divine, mais de la *personne* du Père, comme les Cappadociens l'ont amplement démontré, sans manifestement parvenir à se faire comprendre de tous.

3. — Item: « Ingenitus », inquiunt, « Pater; genitus Filius. Non fieri potest unam esse substantiam geniti atque ingeni-
 60 niti ». Si sicut ingenitus est Pater, ingenitus esset et Filius, tunc
 magis diuersa posset esse substantia, quia unusquisque a seipso
 subsistens, communionem substantiae cum altero non habe-
 ret. Cum uero ingenitus Pater de seipso, id est, de id quod ipse
 est, si quid illud est, Filium generauit, apparet unam esse gignen-
 tis genitique naturam. Ecce breuiter solui quod dixit. Propo-
 sitionem meam, si ualet, ipse qualibet arte dissoluat. Dixit: « Inge-
 65 nitus Pater est », pro hoc ipso quod Patrem ingenitum asserit!
 quod quidem scriptum nusquam ostendere poterit. Ego Patrem
 Deum genitorem appellare uolo; quod scriptum esse facillime
 demonstrabo. Respondeat igitur mihi utrum genitor et genitus
 diuersam possunt habere naturam; quod nec in Adam qui genitus
 70 non est, et in Seth qui ex eo natus est poterit demonstrare. Quod
 si hoc fateri noluerit, miror si totius contra se naturae reclamantis
 testimonio non succumbat, quae nihil aliud quam id quod ipsa est
 generat. Sed ne calumnientur nos terrenae originis uoluisse uti
 exemplo, ad ipsius diuinae auctoritatis magisterium recurramus,
 75 licet ipse magis ineffabilem omnipotentis Dei natiuitatem ex hu-
 manae generationis consuetudine metiatur, obiciens Filio quia, si
 natus est, non fuit antequam nasceretur. Igitur, ut dixi, diuinis est
 adprobandum testimoniis Patrem et Filium unius esse naturae. De
 Deo certe Patre legimus, Ioanne apostolo contestante: *Deus*, in-

57 unam esse substantiam] una esse substantia δ esse] *om. Ch* 58 si] *om. M^l, s.l.*
P³ 59 posset] possit *M^l* 61 seipso] ipso *O^{la.c.}* 61 id²] eo *O² Ch* 63 ge-
 nitique] genite que *N^l* 64 arte] *s.l. P³* dixit] degit *M^l* dicit *Ch* 65 ipso]
 ipsud *M^l N^l O^{la.c.}* ipsum *O^{la.c.} P^{la.c.} R^l* quod] ut *M^l Ch* asserit] asserat *Ch*
 66 scriptum] christum *praem. N^l O^l B^{la.c.} P^{3a.c.}* scriptum nusquam] *tr. M^l Ch*
 67 uolo] *s.l. P^l* 68 igitur] ergo *Ch* genitor] ingenitus *Ch* 69 possunt] pos-
 sint *M^l* in] *s.l. P³* 70 et in seth] et in sit *M^l, om. Ch* quod] quo *P^{3a.c.}*
 71 fateri] fieri *B^l* noluerit] uoluerit *M^l Ch* 72 testimonio *B^l P^{la.c.} O²* testi-
 monia *M^l N^l O^l B^{la.c.} P³ P^{la.c.} R^l* 72 nihil] mihi *N^l* 73 generat] genererat *B^l la.c.*
 ne] nec δ nos] nostrae *P^{3a.c.}*, uel nos *scr. in marg. P^{3p.c.}* 75/76 humanae] humana
N^l 76 consuetudine] consuetudinem *N^l P³* metiatur] eciatur *P^{3a.c.}* quia]
 qua *N^{la.c.}* qui *O^{la.c.}* 79 patre] patrem *N^l O^{la.c.}* contestante] contestate *O^{la.c.}*

79/80 I Ioh. 1, 5

¹² Cf. Vig., *C. ar.*, II, 4; II, 6; II, 19 (cf. *supra*, p. 191); Vict. Vit., *Hist. pers. Afric.* (*Liber fidei catholicae*) II, 66 et 70 (éd. Lancel, p. 153 et 155): *de se ipso, hoc id est de id quod ipse est.*

gendre et celui qui est engendré peuvent être de nature différente; il ne pourra pas le démontrer avec Adam, qui n'est pas engendré, et avec Seth, qui est né de lui¹³. S'il ne veut pas l'avouer, je m'étonne qu'il ne s'incline pas devant le témoignage de la nature plaçant toute entière contre lui, elle qui n'engendre rien d'autre que ce qu'elle-même est. Mais pour qu'on ne nous reproche pas de nous être servi d'un exemple pris à la naissance terrestre, recourrons au magistère de l'autorité divine elle-même, bien qu'il juge quant à lui de l'ineffable naissance du Dieu tout-puissant d'après le mode habituel de la génération humaine en objectant que si le Fils est né, c'est qu'il n'était pas avant de naître¹⁴. Donc, comme je viens de le dire, il faut adhérer aux témoignages divins attestant que le Père et le Fils sont d'une seule nature. S'agissant de Dieu le Père, nous lisons assurément ce que l'apôtre Jean atteste: *Dieu est lumière, et il n'y a pas de ténèbres en lui*. Or le Fils dit de lui: *Je suis la lumière*. Si donc le Père est lumière, le Fils lumière, il est clair qu'ils sont d'une seule substance, puisqu'il n'y a pas de différence de nature entre la lumière et la lumière: entre celle qui engendre à partir d'elle et celle qui existe à partir de celle qui l'a engendrée¹⁵. Ensuite, pour qu'on n'introduise pas, par quelque audace téméraire, entre le Père et le Fils une différence quant à la nature de la lumière, l'Écriture a rapporté que le Fils est le rayonnement de la lumière paternelle en disant: *Il est le rayonnement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de la majesté de Dieu et l'image de sa bonté*. Elle nous enseigne par là de manière évidente que le Fils est coéternel au Père, inséparable du Père et d'une seule nature avec lui. Toute la profession de foi catholique est contenue dans ce bref verset, puisque le rayonnement est toujours coéternel à la lumière, n'est jamais séparé de la lumière et ne peut jamais être différent, quant à sa nature et sa substance, de la lumière¹⁶. Voilà ce que nous confessons au

¹³ Cf. Ambr., *De inc.* 9, 105; Aug., *Conl. c. Max.* XIV, 20; Ps-Aug., *Sol.* 15; Cerealis, *C. Max.* 9; Fulg., *C. obiect. reg. Tras.*, ad obiect. 1 § 4.

¹⁴ L'incapacité à distinguer origine ontologique et origine chronologique amenait les ariens à dire que le Fils n'avait pas toujours été; proposition explicitement condamnée par le concile de Nicée auquel il est fait ici manifestement allusion: « Eos autem qui dicunt: 'Erat quando non erat, et antequam nasceretur non erat', hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia ».

- 80 quit, *lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*. Filius uero de se ipso ait :
Ego sum lux. Si itaque lux Pater, lux Filius, apparet unius esse sub-
stantiae, dum lucis et lucis diuersa non potest esse natura, eius sci-
licet quae de se gignit, et quae de gignente existit. Denique ne ali-
qua temeraria praesumptione inter Patrem et Filium diuersitatem
85 naturalis luminis introducat, paternae lucis splendorem esse Filium
Scriptura tradidit, dicens : *Splendor est*, inquit, *lucis aeternae, et specu-
lum sine macula Dei maiestatis, et imago bonitatis illius*; in quo euidenti-
us et coaeternus Patri et inseparabilis a Patre et unius cum eo esse
naturae docetur. Omnis enim in hoc breui uersiculo catholicae fi-
90 dei professio continetur, dum luci splendor semper est coaeternus,
dum splendor a lumine numquam est separatus, dum splendor a
luce natura et substantia numquam potest esse diuersus. Hoc est
quod nos recto fidei tramite indiuisibilem et coaeuum atque unius
cum Patre substantiae Filium profitemur.

80 eo] illo O² ait] s.l. P³ 81 itaque] igitur P³ Cb, uel itaque scr. in marg.
P³p.c. esse] s.l. P¹ 82 natura] naturam N¹ 83 quae²] qui M¹ 83/84 ali-
qua] aliquam Cb 85 luminis] om. P¹ paternae] paterni M¹ 86 inquit] s.l.
M¹ 88 esse] non praem. P³a.c. 89 docetur] doceo M¹ omnis] omnes
P³a.c. 90 luci] lucis M¹ N¹ B¹la.c. P³ 91 est] s.l. O¹ P¹ 92 et substantia] sub-
stantiae Vict. Vit. (Lancel, p. 156, sed uide app.) 93 et coaeuum] et indiscretum M¹, om.
Cb unius] unitatis M¹ 94 cum patre substantiae] substantiae cum patre β

81 Ioh. 8, 12 86/87 Sap. 7, 26

¹⁵ Même argumentation et même association de I Ioh. 1, 5 et Ioh. 8, 12 en Gr. Il-
leb., *De fide* 40; Ps-Vig., *C. Var.* III, 18.

¹⁶ Tout le passage : « de deo certe – potest esse diuersus » (l. 78-92) est repris quasi
intégralement dans le *Liber fidei catholicae*. Cf. Vict. Vit., *Hist. pers. Afric.* II, 71 (éd.
Lancel, p. 155-156; cf. *supra*, p. 188). La métaphore de la lumière dont le rayonne-
ment est inséparable de sa source remonte aux Apologues, puis fut développée par
Origène. Présente aux premières heures de la controverse arienne chez Alexandre qui
utilise dans ce contexte Hebr. 1, 3 (*Epist. encycl.* 13; *Epist. ad Alex.* II, 40), puis chez
Athanase (*C. ar.* II, 33), elle est particulièrement développée chez les latins réfutant
la théologie de Rimini-Séleucie : Faust., *Trin.* 30; Phoeb., *C. ar.* 13; Gr. Illeb., *De
fide* 58-59; Ambr., *De fide* I, 7, 49, puis dans la littérature antiarienne africaine : Vig.,
C. ar. II, 33; Ps-Vig., *C. Var.* I, 66; Fulg., *C. obiect. reg. Tras.*, ad obiect. 6 § 1-3; *Ad
Trasam.* II, 9, 1-2.

droit chemin de la foi : un Fils inséparable et coéternel au Père, et d'une seule substance avec lui.

4. — Ils disent : « Seul le Fils est apparu aux prophètes ; c'est pourquoi il faut dire plus grand celui qui n'est apparu à personne »¹⁷. Si nous pouvons montrer que le Père aussi est apparu aux hommes, qu'ils reconnaissent alors l'égalité de ceux qui ont été vus de la même manière, ou bien qu'ils s'interrogent pour savoir à qui ils rendent le Père inférieur, s'il est vrai qu'une apparition rend son auteur inférieur ! Or, pour ne pas différer la preuve que le Père est apparu aux hommes, j'en fournirai des témoignages formels aux yeux de tous¹⁸. Dans la *Genèse*, il est rapporté que Jacob, tandis qu'il allait en Mésopotamie en Syrie, fuyant son frère Ésaü, vit le Seigneur qui s'appuyait sur une échelle et disait : *Je suis le Dieu d'Abraham, ton père, et le Dieu d'Isaac ; ne crains pas*. De même, longtemps après, lorsqu'il fut revenu sur la terre de ses ancêtres, Dieu lui apparut et lui dit : *Debout ! Monte à Béthel et fixe-toi là-bas. Tu y feras un autel au Dieu qui t'est apparu lorsque tu fuyais la présence de ton frère Esau*. Qu'ils choisissent donc ce qu'ils veulent : ou bien que le Père est apparu à celui qui fuyait et le Fils à celui qui rentrait ; ou bien que le Fils est apparu à celui qui fuyait et rien moins que le Père à celui qui revenait¹⁹. De quelque côté qu'ils se tournent, ils ne trouveront où fuir²⁰, car l'Écriture sainte atteste que l'un et l'autre sont apparus. Le prophète Daniel décrit pareillement avoir vu Dieu le Père sous une forme humaine : *Je contemplais*, dit-il, *jusqu'à ce que des*

¹⁷ Cette quatrième objection, ainsi que la réponse fournie ont leur équivalent en Ps-Vig., *C. Var.* I, 47 où l'on relève une similitude textuelle étendue : « Ita in Genesi ad Iacob : *Dixit autem Deus ad Iacob : Ascende in Bethel, et habita ibi, et fac ibi altare Deo qui uisus est tibi in uia, cum fugeres a facie Esau fratris tui*. Vnum tibi quod uolueris, elige e duobus : aut Patrem dicito apparuisse pergenti, et Filium reuertenti, aut Filium fugienti, et Patrem nihilominus remeanti : quocumque enim temetipsum uerteris, euadendi copiam non habebis » (CCL 90, 59, l. 33-36 ; cf. ici-même l. 108-109). Le texte du *C. Var.* est probablement postérieur car il semble exploiter une idée formulée ici succinctement, et *pergenti* semble une réminiscence du *pergeret* des *Solutiones* (cum Mesopotamiam Syriae pergeret). Sur le rapport entre les *Solutiones* et le *C. Var.*, cf. aussi *infra*, n. 21. On notera encore la similitude de la formulation dans l'utilisation de Dan. 7. En effet, après la citation de Dan. 7, 9-10 attestant que c'est bien le Père qui a été vu par Daniel, les *Solutiones* ajoutent : « Et ut manifestius ostendamus, Deum Patrem fuisse qui Danieli in antiqui hominis specie uisus est, in sequentibus quoque de Filio ita dicit : *Ecce in nubibus caeli Filius hominis ueniebat* (Dan.

- 95 4. — « Prophetis », inquiunt, « solus Filius apparuit, et idcirco maior dicendus est qui nulli apparuit ». Si docuerimus et Patrem hominibus apparuisse, aut aequales confiteantur eos qui similiter uisi sunt, aut certe quaerant sibi cui Patrem minorem faciant, si apparitio minorem facit apparentem. Et ne probationem Patris
 100 hominibus apparentis differam, ipsa in medio proferam testimonia. In Genesi ergo de Iacob ita refertur, cum Mesopotamiam Syriae pergeret, fugiens Esau fratrem suum, quod uiderit Dominum incumbentem super scalam sibi dicentem : *Ego sum Deus Abraham patris tui, et Deus Isaac ; ne timeas*. Item post multi temporis seriem,
 105 cum ad patrium solum reuersus fuisset, apparuit ei Deus, dicens : *Surge, et ascende in Bethel, et habita ibi, et fac ibi altare Deo qui apparuit tibi cum fugeres a facie Esau fratris tui*. Eligant igitur sibi isti quod uolunt, aut Patrem apparuisse fugienti et Filium reuertenti ; aut Filium fugienti et Patrem nihilominus remeanti. Qua hinc exeant,
 110 quorsum erumpant non inueniunt, quia utrosque apparuisse scrip-

95/96 idcirco maior] ob hoc minor *M^l*, huic minor *Cb* 96 qui] ei *pruem. M^l* si docuerimus] sed docueramus *M^l*, sed si docuerimus *Cb* 97 aut] ut *P^{3a.c.}* 99 apparentem] apparent *M^l* 100 ipsa in medio] ipsam in media *N^{la.c.}* *O^l* ipsam in medio *N^{lp.c.}* 101 ita refertur] clare fertur *M^l* *Cb* 102 pergeret] pergerit *M^l* quod] quo *M^l* qui *Cb* 103 deus] *s.l.* *P³* 104 et] *s.l.* *P³* isaac] et *pruem. P^{3a.c.}* ne] non *P^{3a.c.}*, uel ne *scr. in marg. P^{3p.c.}* 105 ad patrium solum] ad patriam solus *M^l* ad patriam solam *N^l* ad patrem *Cb* fuisset] esset *P^{3a.c.}*, uel fuisset *scr. in marg. P^{3p.c.}* apparuit] et *pruem. N^l* *O^l* 106 ibi altare] altare ibi *P³* 107 eligant] elegant *M^l* 109 hinc] hic *O^{la.c.}* 110 quorsum *B^{lp.c.}* *P^{lp.c.}* cursum *M^{la.c.}* *N^l* *O^l* *B^{la.c.}* *P^{3a.c.}* *P^{la.c.}* *R^l* quorsum erumpant] *om. Cb*

103/104 Gen. 28, 13 106/107 Gen. 35, 1

7, 13) ». Pareillement, après avoir cité Dan. 7, 9-10, le C. *Var.* poursuit : « Et ut Patrem fuisse doceret, quem uiderat, secutus est dicens : *Videbam in visu noctis, et ecce in nubibus caeli quasi Filius hominis ueniebat* (Dan. 7, 13) ». Ces deux textes sont à notre connaissance les seuls utilisant conjointement Dan. 7, 9-10 et Dan. 7, 13 pour démontrer que le Père a été vu tout comme le Fils.

¹⁸ Pour l'expression « fournir un témoignage *in medio* », cf. Fulg., *Ad Scar.* 2 : « Adhuc addis et dicis, quod cum *istud testimonium in medio proferretis*, hoc ille e contrario locutus est : de filio hoc dixit, non de deo patre », texte repris par Ferrand. Carth., *Epist.* 10, 3.

¹⁹ L'utilisation de Gen. 35, 1 pour prouver la divinité du Fils que Dieu appelle « Deus » et à qui Jacob va sacrifier est classique. Cf. Cyprien, *Ad Quir.* II, 6 ; *Consult. Zaccb.* 13 ; Hil., *Trin.* IV, 30 ; Aug., *Qu. in Hept.* 110 ; Fulg., *Ad Monim.* II, 4, mais l'exploitation simultanée de Gen. 28, 3 et 35, 1 est ici originale.

²⁰ « Qua hinc exeant, quorsum erumpant non inueniunt » : voir les parallèles chez Vigile, cités *supra*, p. 192 § 6.

trônes fussent placés; et l'Ancien des jours était assis. Son vêtement était blanc comme la neige, les cheveux de sa tête, purs comme la laine; le trône était flammes de feu et ses roues, feu ardent. Un fleuve de feu coulait, issu de devant lui. Mille milliers le servaient, des myriades de myriades l'assistaient. Et pour montrer de manière plus évidente que Dieu le Père fut celui que Daniel a vu sous la figure humaine de l'Ancien, il parle ainsi du Fils dans ce qui suit: Voici qu'un Fils d'homme s'avance sur les nuées du ciel et parvint jusqu'à l'Ancien des jours. Il est donc manifeste, sur la foi du présent témoignage, que le Père et le Fils sont apparus au prophète Daniel.

5. — Ils objectent encore ceci: «Le Christ dit: *Je vis par le Père*. Il semble donc en quelque sorte inférieur, puisqu'il ne vit pas par lui-même, mais par un autre ». Mais qu'ils relisent les mots qui précèdent: *Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père*. Ils sont semblables à ce qu'il dit ailleurs: *Comme le Père possède la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même*, phrase qui n'atteste pas une inégalité, mais une unité de substance et le fait que le Fils ne subsiste pas à partir de lui-même, mais à partir du Père. Ce qui est un suprême et exceptionnel témoignage d'unité. Car, pour le Père, qu'est-ce que vivre sinon exister? Et pour le Fils, qu'est-ce que *vivre par le Père*, sinon exister, non à partir de lui-même, mais à partir du Père?²¹ En effet, *comme le Père possède la vie, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie*, c'est-à-dire: il a donné comme il avait, ni autrement, ni une autre vie, parce qu'il a donné une vie aussi grande que celle

²¹ L. 127-131, cf. Ps-Vig., *C. Var.* I, 68: « Haec res non inaequalitatem Filii indicat, sed plenam in illo diuinitatis substantiam demonstrat, eo quod Filius non a semetipso, neque ex nihilo, sed a Patre subsistat, quod est summum et singulare unitatis indicium. Viuere enim Patris, quid est aliud nisi esse? Et uiuere Filium propter Patrem, quid (= *leçon* de *S M*) aliud est quam in Patre subsistere ? ». Ce parallèle étroit confirme la *leçon inaequalitatem* que le sens impose, malgré son absence dans tous les témoins, à l'exception de *M*¹ et *L*². Pour le reste, il est évident que le *C. Var.* dépend des *Solutiones*, et non l'inverse, si l'on compare la dernière phrase des deux textes.

tura diuina testatur. Item Daniel propheta Deum Patrem humano habitu se uidisse describit: *Aspiciebam*, inquit, *donec sedes positae fuissent*; et *uetustus dierum sedebat*. *Vestimentum eius candidum ut nix, capilli capitis eius ut lana munda, thronus flammae ignis, rotae eius ignis accensus, fluuius igneus egrediebatur a facie eius, milia milium ministrabant ei, et decies centena milia adsistebant ei*. Et ut manifestius ostendamus Deum Patrem fuisse qui Danieli in antiqui hominis specie uisus est, in sequentibus quoque de Filio ita dicit: *Ecce in nubibus caeli Filius hominis ueniebat, et usque ad uetustum dierum peruenit*. Apparet ergo
 115
 120 secundum praesentis testimonii fidem et Patrem et Filium Danieli quoque apparuisse prophetae.

5. – Item obiciunt: « *Ego*, inquit, *uiuo propter Patrem*; ut quasi hinc inferior uideatur, quod non propter seipsum, sed propter alterum uiuat ». Sed superiora relegant: *Sicut misit me*
 125 *uiuus Pater, et ego uiuo propter Patrem*. Simile est istud huic quod alibi dicit: *Sicut habet Pater uitam in semetipso, sic dedit et filio uitam habere in semetipso*. Quae res non inaequalitatem indicat, sed unitatem substantiae monstrat, et quod Filius non a seipso sed a Patre subsistat; quod est summum ac singulare unitatis indicium. Viuere enim
 130 Patris, quid est aliud nisi esse? Et *uiuere* Filium *propter Patrem*, quid aliud est nisi non a seipso sed de Patre esse? *Sicut enim habet*

111 humano] humana *P*^{3a.c.} 111/112 humano habitu se uidisse] in homine uidisse
 se *Ch* 112 sedes] sede *O*^{la.c.} 113 uestimentum ... candidum] uestimenta ... can-
 dida *N*^l eius] *s.l.* *O*^l 114 capitis] capiti *N*^l thronus flammae] thronus eius
 flammae *M*^l thronus eius flamma *P*³ *P*^l*p.c.* *O*² *Ch* 116 centena] milies *add. s.l.* *R*^l*p.c.*
 et] haec *Ch* 120 testimonii] testimoniis *N*^l *O*^l fidem] dictum *P*³ danieli]
 daniel *B*^l 124 superiora] superiore *N*^l *O*^l *B*^l*la.c.* *P*^{la.c.} *R*^l, superiore capitulo *M*^l su-
 perius capitulum *Ch* 125 uiuus] uiuens *Ch* 126 habet pater] *tr. M*^l *Ch*=126/
 127 sic dedit et filio uitam habere in semetipso] i. (= ita) d. e. f. u. h. i. i. (= ipso) *B*^l
 (fortasse post correctionem), *om. cett. mss.* 127 inaequalitatem] aequalitatem *mss exc. M*^l,
 inaequalitatem *Ch*, cf. *Ps-Vig.*, *C. Var.* I, 68: inaequalitatem (*CCL* 90, 78 l. 4). 128
 subsistat] subsistit *Ch* *Hic desinit textus a Chiffleto editus.* 130 filium] filio *M*^l 131
 enim] *s.l.* *P*³

112/116 Dan. 7, 9-10 118/119 Dan 7, 13 122 Ioh. 6, 57 124/125 Id. 126/127
 Ioh. 5, 26

Celle des *Solutiones* (*quid aliud est nisi non a seipso sed de Patre esse*) est en effet beaucoup plus en adéquation avec la démonstration théologique et le verset johannique à expli-
 quer que celle du *C. Var.* (*quid aliud est nisi non a seipso sed in Patre subsistere*).

qu'il avait, et qu'il a donné la vie même qu'il avait, et qu'il n'a pas perdu ce qu'il avait, puisque celui a reçu, a reçu depuis toujours, et que celui qui a donné n'a jamais été dépossédé²². Mais pour le Père, donner, c'est engendrer, et pour le Fils, recevoir, c'est naître²³; de sorte que, grâce au nom de celui qui donne et de celui qui reçoit, on connaisse l'impassibilité de la génération divine. Car comme la lumière vient de la lumière, la force de la force, la sagesse de la sagesse, de même aussi la vie vient de la vie, c'est-à-dire le Dieu vivant est compris comme né du Dieu vivant²⁴. Donc, *comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père* pourrait signifier 'je vis grâce au Père', s'il voulait montrer quelque différence ou infériorité de pouvoir, car celui qui vit grâce à un autre a un pouvoir de vivre moindre que celui qui vit grâce à lui-même. Mais celui qui vit *par* un autre existe bien plutôt en raison de quelqu'un qui a la vie. Il dit: *Je vis par le Père*, pour cette raison que si le Père n'avait pas un Fils, il ne pourrait aucunement être appelé ainsi! *Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père*, c'est-à-dire: 'Comme le Père m'a envoyé pour que je révèle au monde que je suis son Fils, ainsi je vis *par* lui pour que le monde apprenne par mon existence qu'il est mon Père'²⁵; ou encore, 'Quand je me présente à ceux qui croient que je suis la vie, et en prêchant que l'unique vie glorieuse consiste à me connaître et à connaître le Père, le don immortel de la vie éternelle s'en suit'. *Afin*, dit-il, *qu'il donne la vie éternelle*

²² Cf. Aug., *C. Max.* II, 14, 7: « Quapropter sicut habet Pater in semetipso, sic dedit et Filio uitam habere in semetipso. Sicut habet, dedit; quod habet, dedit; qualem habet, talem dedit; quantam habet, tantam dedit. *Omnia quae habet Pater, Filii sunt.* Non ergo aliquid minus quam Pater habet Filio dedit; nec amisit Pater uitam, quam Filio dedit ».

²³ L. 135-136: « Hoc est dare patris et accipere filii, generare patrem et nasci filium ». Cette phrase et l'ensemble du paragraphe reprennent la doctrine maintes fois exposée par Augustin. Cf. Aug., *Tr. in Io eu.* 54, 7: « Hoc est dare Filio sine quo numquam Filius fuit quod est gignere Filium qui numquam non fuit »; *Tr. in Io eu.* 19, 13; 47, 14; 48, 6; *Trin.* I, 12, 26; II, 2, 4; *C. Max.* II, 14, 7.

²⁴ Cf. la même idée et une similitude textuelle précise dans le *Liber fidei catholicae* (Vict. Vit., *Hist. pers. Afric.* II, 74): « Namque ut euidentius nobis diuinae generationis impassibilitas demonstraretur, Deum ex Deo lumen ex lumine Filium profitendum accepimus ».

²⁵ Lignes 140-148, cf. Ps-Vig., *C. Var.* I, 68: « Ergo sicut me misit uiuus Pater, ait, et ego uiuo propter Patrem, posset utique dicere, et ego uiuo per Patrem, si aliquam in se infe-

pater uitam, sic dedit filio uitam, id est : sicut habet, dedit, non aliter neque aliam dedit, quia quantam habet tantam dedit, et quam habet ipsam dedit, et quam dedit non amisit, quia is qui accepit sem-
 135 piterne accepit, et qui dedit numquam dehabuit. Sed hoc est dare Patris et accipere Filii, generare Patrem et nasci Filium, ut nomine dantis et accipientis diuinae generationis impassibilitas cognoscatur. Sicut enim lux de lumine, uirtus de uirtute, sapientia de sapientia, sic et uita de uita, id est Deus uiuus de Deo uiuo intellegitur natus. Ergo *sicut misit me uiuus Pater et ego uiuo propter Patrem*,
 140 posset dicere ‘ego uiuo per Patrem’, si aliquam inferioris potestatis diuersitatem uellet ostendere, quia qui per alterum uiuit, per seipsum uiuere minime possit. Qui uero *propter* alterum uiuit, ipse magis uiuentis causa existit. *Ego*, inquit, *uiuo propter Patrem*, quia nisi
 145 Filium haberet Pater utique dici non posset. *Sicut misit me uiuus pater, et ego uiuo propter patrem*, id est, ‘sicut ad hoc me misit ut mundo innotescam quod sim Filius eius, ita et ego propter ipsum uiuo ut me existente mundus cognoscat quod ipse sit Pater meus’; uel ‘cum ad hoc me uitam credentibus praebeo et in mea Patrisque

133 quantum ... tantum] quantam ... tantam N^1 133/134 habet ipsam] ipsam habet $B^{la.c.}$ 134 quia] qui $R^{la.c.}$ is] his $N^1 O^{la.c.}$ 134/135 sempiternae] sempiternam $M^1 P^{3a.c.}$ sempiternae $O^{la.c.}$ $R^{la.c.}$ 135 accepit et qui dedit] *om.* P^3 et qui dedit] *om.* $M^1 N^1 O^1 \delta$, *s.l. al.m.* $B^{lp.c.}$ 136 patris ... filii] patrem ... filium M^1 137 generationis] *s.l.* P^1 139 sic et] sicut $M^1 N^1 O^1 B^{la.c.}$ $P^3 P^1 O^{2a.c.}$ R^1 140 misit me] *tr.* P^3 141/146 posset dicere – propter patrem] *om.* N^1 141 per] propter $O^1 B^{la.c.}$ 142 uellet] uellit M^1 qui] *s.l.* O^1 143 uiuere minime] *tr.* $M^1 P^3$ 144 uiuentis] uiuentes O^1 145 filium] filius M^1 dici] *om.* M^1 146 ut] in R^1 147 innotescam] innotescat $O^{la.c.}$ propter ipsum uiuo] uiuo propter ipsum M^1 149 et in] ut $M^1 P^1$ (*in ras.*) O^2

rioris potentiae diuersitatem uellet ostendere, quoniam qui per alterum uiuit, per se ipsum utique uiuere minime possit; qui uero propter alterum uiuit, ipse magis uiuentis causa existit. Sicut enim per uiuentis Patris missionem mundo innotuit Filius, ita per uiuentem Filium Patris nomen mundo et hominibus innotuit». Ces lignes suivent immédiatement celles citées à la note 21. L'ensemble du *C. Var.* I, 68 démarque donc étroitement le § 5 des *Solutiones* à l'exception de sa partie centrale.

à tous ceux que tu lui as donnés. Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. Donc, quand il est dit que le Fils vit *par le Père*, c'est un témoignage que le Père est vivant, ce n'est pas l'aveu d'une faiblesse de la part de celui qui rend témoignage.

6. — Ils objectent de même cette phrase: «*Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi*». S'ils refusent d'entendre cette parole du Christ homme, qu'ils répondent: le Verbe de Dieu, Dieu lui-même, a-t-il pu être dominé par la peur de la mort, lui qui est la vie et donne aux morts par faveur la vie de la résurrection? Or, si cela ne convient pas à sa nature, il s'ensuit que cette faiblesse atteste la vérité de l'homme assumé²⁶. Il en va de même pour cette phrase: *Père, glorifie-moi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût*. Il demandait pour l'homme qu'il avait assumé la gloire de l'éternelle lumière, gloire que ce même homme possédait déjà dans la prédestination divine avant le commencement du monde, de même que les apôtres aussi sont dits choisis avant la fondation du monde. *Lui qui nous a choisis avant la fondation du monde*, dit Paul²⁷. Il demandait donc cette gloire prévue au commencement du monde, mais qui devait s'accomplir à la fin; il ne cherchait pas à retrouver une gloire perdue. Du reste, le Verbe de Dieu n'a jamais été dépouillé de sa gloire, demeurant perpétuellement glorieux dans son éternité. Mais si celui qui glorifie est plus grand, alors, puisque le Fils glorifie le Père, il faut le dire plus grand que le Père. *Père*, dit-il, *glorifie ton Fils, afin que ton Fils aussi te glorifie*. Tu as ici une seule catégorie de glorification, apprends qu'unique est le pouvoir de ceux qui glorifient²⁸.

²⁶ Cf. *supra*, p. 193 § 7.

²⁷ L'auteur reprend ici la doctrine augustinienne de la prédestination du Christ-Homme à la gloire, exposée en *Tr. in Io eu.* 105, 7 où l'on trouve pareillement associés Ioh. 17, 5 et Eph. 1, 4. Mais l'application aux *apôtres* du verset d'Eph. 1, 4 (sur la base d'une lecture étroite du pronom *nos*, quand Augustin le comprend au contraire de tous les fidèles) est spécifique et ne figure nulle part ailleurs sinon en Vigile, *C. ar.* I, 13, cité *supra*, p. 193 § 8.

²⁸ L'argument antiarien de la glorification mutuelle est fréquent. Cf. Hil., *Trin.*, III, 12; Ambr., *De fide* II, 9, 83; Aug., *Tr. in Io eu.* 43, 14; 73, 4; *Trin.* II, 4, 6; Cerealis, *C. Max.* 4; Ps-Vig., *C. Var.* I, 17. Ce dernier texte se termine par une phrase très

150 cognitione unius gloriae uitam consistere praedicans, immortalia
uitae aeternae munera consequantur'. *Vt omne, inquit, quod dedisti*
ei, det eis uitam aeternam. Haec est autem uita aeterna, ut cognoscant te
solum uerum Deum et quem misisti Iesum Christum. Vita ergo Filii *prop-*
ter Patrem testimonium est Patris uiuentis, non infirmitas testimo-

155 nium perhibentis.

6. — Item: « *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste* ». Si
nolunt secundum hominem dictum accipere, respondeant utrum
Verbum Dei Deus potuit mortis terrore percelli qui uita est et mor-
tuis uitam resurrectionis beneficio donat. Sin uero hoc naturae eius
160 non congruit, restat ut ad demonstrandam suscepti hominis uerita-
tem haec infirmitas referatur. Item: « *Pater, glorifica me ea gloria quam*
habui apud te antequam mundus fieret ». Homini assumpto aeternae cla-
ritatis gloriam postulabat, quam ante mundi principium idem ipse
165 homo iam in praedestinatione habebat, sicut et apostoli ante mun-
di constitutionem electi esse dicuntur. *Qui nos, inquit Paulus, elegit*
ante constitutionem mundi. Hanc ergo gloriam in principio mundi
praedestinatum, in finem uero perficiendam orabat; non amissam
repetebat. Ceterum Dei Verbum numquam est sua gloria spolia-
tum, manens in aeternitate iugiter gloriosum. Sed si is qui glorifi-
170 cat maior est, ergo quia est Filius glorificans Patrem, maior dicen-
dus est a Patre. *Pater, inquit, glorifica Filium tuum, ut et Filius tuus*
glorificet te. Ecce habes unam glorificationis uirtutem, disce unam
esse glorificantium potestatem.

150 cognitione] cognitio N^l O^l B^lla.c. p³ p^l O² consistere] considerare P³a.c., uel
consistere scr. in marg. P³p.c. praedicans] praedicens M^l praedico B^lp.c. 159 hoc
naturae eius] naturae eius hoc P³a.c. 160 non] s.l. P^l 161 ea] om. M^l 162
fieret] fierit O^l 166 constitutionem mundi] tr. P³ 168/169 spoliatum] expolia-
tum M^l sploatum O^{la.c.} 169 in] om. M^l gloriosum] gloriosus M^l N^l O^l B^lla.c.
P³ R^l is] est M^l his N^l P^l R^{la.c.} 170 maior est B^lp.c.] maior est eo quem glorifi-
cat M^l, om.cett. mss. quia] qui P³ 170/171 dicendus] dicendos O^{la.c.} 173 esse
glorificantium potestatem] glorificantium esse uirtutem M^l

151/153 Ioh. 17, 2-3 156 Matth. 26, 39 161/162 Ioh. 17, 5 165/166 Eph.
1, 4 171/172 Ioh. 17, 1

proche de celle qui conclut le § des *Solutiones*: « Agnosce tandem, perfide, quoniam in
quibus una est clarificatio uirtutis, nulla interest discretio potestatis ».

7. — Ils objectent pareillement: «*Je ne fais rien de moi-même*». Parce que le Fils n'est pas séparable du Père, et que le Père demeure toujours en lui, il dit ne rien pouvoir faire de lui-même, non en raison d'une impuissance, mais en vertu d'un agir unique²⁹, comme l'ordre des mots et le contexte le montrent. *Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme*, dit-il, *alors vous connaîtrez que Je Suis, et que je ne fais rien de moi-même*³⁰, parce que le Père *qui m'a envoyé est avec moi et ne me laisse pas seul*. Si en effet le Fils était séparé ou coupé du Père, solitaire, éloigné, étranger ou extérieur au Père, s'il venait du néant, alors il accomplirait des œuvres propres et personnelles, étrangères à la nature du Père. Mais puisque ce que le Fils fait, le Père qui demeure en lui le fait, ainsi qu'il le dit: *Le Père qui demeure en moi accomplit ses propres œuvres*³¹, la perfection de cet agir commun manifeste que ceux qui agissent ont un seul pouvoir. Mais si ces gens pensent que le Fils ne peut rien faire de lui-même, parce qu'il ne peut aucunement agir avec un pouvoir propre, alors non seulement il sera faible et privé de pouvoir, mais il manquera aussi d'un libre arbitre personnel. Et celui qui a donné à toute créature douée de raison la jouissance de son libre arbitre, n'aura lui-même aucune prérogative de pouvoir? Et celui qui s'est vidé de lui-même, prenant la condition d'esclave dans laquelle il a supporté pour nous toutes les épreuves de la passion, ne se verra attribuer aucun mérite pour ce bien-fait, et nous ne devrions pas lui rendre d'actions de grâce, parce qu'il a pu accomplir toutes ces choses, non par lui-même, ni par sa propre volonté, mais en raison d'une puissance étrangère qui agissait par lui? Qu'ils aient ce genre

²⁹ Thème et argumentation identiques en Ps-Vig., *C. Var.* I, 52 où l'on relève en outre la même expression *communi operationis uirtute*.

³⁰ Cf. le parallèle cité *supra*, p. 193 § 9.

³¹ L'objection formulée à l'aide de Ioh. 8, 28b (*ex me nihil facio*) est d'abord résolue avec la suite du texte évangélique, le verset 29a: (*pater*) *qui me misit mecum est et non reliquit me solum*. Le Fils ne fait rien de lui-même *parce que* (*quoniam*, écrit notre auteur) la présence du Père à ses côtés est constante, non pour lui apporter l'aide dont il aurait besoin, mais en raison d'une unité de nature. Mais elle est surtout résolue à l'aide de Ioh. 14, 10 (*Pater in me manens facit opera*) qui formule explicitement ce que Ioh. 8, 29b avait sous-entendu: le Fils ne peut rien faire seul et de manière autonome (en étant *discretus, solitarius*), car il est un avec le Père. Comme il a été dit plus haut

7. – Item obiciunt : « *Ego ex me nihil facio* ». Quoniam separabilis a Patre non est, sed semper manens in eo Pater est, ideo se dicit nihil ex se facere, non impossibilitatis ratione sed communi operationis uirtute, sicut ipse uerborum contextus indicat ordo. *Cum exaltaueritis*, inquit, *filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum et ex me nihil facio*, quoniam Pater *qui me misit mecum est et non relinquit me solum*.
- Si enim discretus, si diuisus, si solitarius, si alienus, si peregrinus, si extrinsecus, adueniens Filius esset, si ex nullis extantibus substitisset, tunc singularia et propria atque a Patris natura aliena uideretur opera perpetrare. Cum uero quae Filius facit, Pater in eo manens facit, sicut ipse loquitur dicens : *Pater in me manens facit opera*, apparet ex communi operis perfectione unam esse operantium potestatem. Sed si hoc isti arbitrantur Filium ex se nihil facere posse, quod propria nihil possit operari uirtute, ergo non solum infirmus et nullius potentiae erit, sed et proprio carebit uoluntatis arbitrio. Et qui uniuersae rationabili creaturae concessit ut libertatem sui fruatur arbitrii, ipse nullum potestatis priuilegium patietur. Et qui seipsum exinaniuit, quod formam serui accepit in qua pro nobis uniuersas passionis aerumnas subiit, nullo beneficii eius merito reputabitur, nec ei aliquae gratiarum a nobis referendae sunt actiones, quoniam non ex se neque sua sponte, sed in uirtute aliena per

175 se] *om.* *M*^l 176 impossibilitatis] impossibilitates *O*^{la.c.} ratione sed] rationis ideo *M*^l 176/177 operationis] operationes *M*^{la.c.} 177 uirtute] uirtutis *M*^l uerborum] operum *P*³ 178 cognoscetis] cognoscitis *N*^l 179 relinquit] reliquit *N*^{la.c.} *P*³ δ 181 adueniens] aduenius *R*^{la.c.} 181/182 substitisset] sui stitisset *M*^l 182 a] *om.* *M*^l patris] patres *O*^{la.c.} 182 aliena] uel alienus *scr. in marg.* *P*^{3p.c.} alienus *P*^{la.c.} *R*^l 183] quae] *s.l.* *O*^l quae filius facit pater in eo manens facit] uel filius esse (esset *p.c.*) pater in eo manens esset *M*^l pater] et *praem.* *P*³ 183/184 pater in eo manens facit] *om.* *N*^l 185 communi] commune *O*^{la.c.} 187 quod] *in marg.* *P*^{3p.c.} 188 carebit] careuit *N*^l 189 uniuersae] uniuersa *P*^{3a.c.} libertatem] libertate *M*^l *B*^l*p.c.* *O*² *R*^l 189/190 sui ... arbitrii] suo ... arbitrio *M*^l 190 nullum] nullus *O*^{la.c.} nullius *O*^{p.c.} *B*^l potestatis] potestates *O*^{la.c.} priuilegium] priuilegio *B*^l*p.c. patietur] potietur *B*^l*p.c. qui] quod *B*^l*p.c. 192 subiit] subiuit *M*^l *N*^l *O*^{la.c.} δ nullo] nullum *M*^l nulli *B*^l*p.c. beneficii] beneficium *M*^l beneficio *P*^{la.c.} (fortasse) *R*^l merito] meritum *M*^l 193] aliquae] aliquid *M*^l 194 aliena] alia *M*^l *N*^l *O*^l *B*^l*la.c.* *P*³ δ, uel aliena *scr. s.l.* *B*^l*p.c.*****

174 Ioh. 8, 28

177/179 Ioh. 8, 28-29

184 Ioh. 14, 10

191 Cf. Phil. 2, 7

(cf. *supra*, p. 193-194 § 9) l'association de Ioh. 8, 28 et 14, 10 ne se retrouve dans la littérature latine qu'en Vigile, *C. ar.* II, 36 où les deux versets sont fusionnés : *Ego ex me nihil facio, sed Pater in me manens, ipse facit opera*. Dans le *C. ar.*, l'argumentation et la démonstration sont les mêmes, mais plus développées. Une fois de plus, on a le sentiment que le texte des *Solutiones* est la 'fiche' que Vigile a utilisée et amplifiée.

d'idées à son sujet, ceux qui sont ingrats envers ses blessures! Pour nous, nous confessons avec foi qu'il est à la fois tout-puissant, doué d'un pouvoir propre et d'une seule puissance avec le Père³².

8. — Ils disent de même: «Le Fils est soumis au Père, comme l'affirme l'Apôtre: *Lorsque tout sera soumis au Fils, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui aura tout soumis*». Remarque avec soin que l'Apôtre n'a pas dit: 'Le Fils est soumis au Père' ou 'était soumis au Père', comme s'il voulait vraiment montrer la soumission du Fils en sa nature divine, et parler explicitement du présent ou du passé pour montrer qu'il a toujours été soumis. Mais puisqu'il a enseigné que le Fils n'est pas soumis depuis le commencement, ni ne l'est maintenant, mais doit l'être à la fin, je ne veux pas discuter la raison pour laquelle il se soumettra au dernier jour. Il me suffit en effet de dire qu'il n'est soumis actuellement d'aucune manière, ni ne l'a été au commencement. Car la raison de sa soumission future, son importance et sa nature, je les saurai lorsque nous parviendrons là-bas. C'est pourquoi, ignorant le mode de sa soumission à venir, je ne poursuis pas davantage cette discussion, afin de ne pas proférer d'injure à l'encontre de Dieu, le créateur de toutes choses, et de son Fils, notre juge, puisque sa soumission future ne peut en rien faire obstacle à notre foi, lui qui aujourd'hui n'est manifestement pas soumis³³.

9. — Ils objectent pareillement: «*Personne n'est bon, sinon Dieu seul*»³⁴. Mais il faut savoir qu'il répondit cela à quelqu'un qui ne le confessait pas, mais le tentait. L'Évangile rap-

³² Le thème du Fils qui serait privé d'un libre arbitre et d'une puissance propre semble unique.

³³ Le texte de I Cor. 15, 28 fut un argument privilégié des ariens, un de « leurs très grands et invincibles textes », comme dit Grégoire de Nazianze (*Or.* 30, 4). Beaucoup de nicéens en donneront une explication approfondie. Cf. Gr. Naz., *Or.* 30, 5; Gr. Nys., *In illud: 'Tunc et ipse filius'* (PG 44, 1304-1325); *Adu. Ar. et Sab.* 7 (PG 45, 1292); Didym., *Trin.* III, 20 (PG 39, 894-896); Hil., *Trin.*, XI, 21-40; Aug., *De din. qu.* 83, qu. 69; *Trin.* I, 8, 15-16; Ambr., *De fide* V, 12, 48; Ps-Euseb., *Trin.*, III, 82-83, en développant des arguments variés, mais toujours relatifs à la soumission de l'humanité assumée par le Fils, celle-ci étant le prélude et la condition de notre propre soumission salvifique à Dieu, afin que celui-ci soit tout en tous. Notre auteur ne s'en fait pas l'écho. Mais son silence est une 'fin de non-recevoir' rhétorique, comme le laissent entendre les mots « *nolo dicere* »: « Je ne veux pas discuter ». Ce qu'il

195 eum operante potuit haec uniuersa peragere. Talia de eo sentiant, qui uulneribus eius ingrati existunt. Ceterum nos eum et omnipotentem et propriae potestatis et unius cum Patre uirtutis fideliter profitemur.

8. — Item: « Filius », inquit, « subiectus est Patri secundum
200 apostolum dicentem: *Cum omnia subiecta fuerint Filio, tunc et ipse Filius subiectus erit ei qui illi subiecit omnia* ». Obserua diligenter quia non dixit apostolus ‘Filius subiectus est Patri’ aut ‘subiectus erat Patri’, quod utique si naturalem diuinitatis Filii subiectionem uellet ostendere, aut praesentis aut praeteriti temporis
205 nuncupationem poneret, ut semper eum subiectum fuisse monstret. Cum uero nec ab initio nec nunc esse subiectum sed nouissime subiciendum tradidit, nolo dicere qua ex causa subiectus erit in fine. Sufficit enim mihi ut modo eum nequaquam esse subiectum neque a principio fuisse subiectum fatear. Nam futurae subiectionis ratio-
210 nem quanta qualisue sit, cum ibi uenerimus, agnosco. Et idcirco eam disputationem non praecipito, ne aliquid in iniuriam Dei creatoris omnium, Filii Dei et iudicis nostri, modum futurae subiectionis ignarus, proferam, cum fidei nostrae nihil officii possit de futura eius subiectione quem constat hodie subiectum non esse.

9. — Item: « *Nemo bonus nisi unus Deus* ». Sciendum quod hoc temptatori suo non professori uero respondit. *Accessit*, inquit, *ad eum quidam temptans eum et dicens: Magister bone, quid faciam ut uitam*

195 peragere talia] peragerit alia *M*^l 196 et] ut *P*³ 197 potestatis] potestates
N^l *O*^l 202/203 aut subiectus erat patri] *in marg.* *N*^l 204 uellet] uellit *M*^{la.c.} *N*^l
O^l uelit *P*³ praesentis] praesentes *P*^{la.c.} 205 poneret] ponerit *M*^l 207 qua]
quia *N*^l sufficit] subigit *M*^l 208 nequaquam] nequam *M*^{la.c.} 209 fatear]
fateor *M*^l *R*^{la.c.} 210 qualisue sit] quale sue sit *M*^l qualis uesit *N*^l *O*^l 212 filii]
filium *R*^l modum] modo *M*^l futurae] fore *M*^l § *P*³ *B*^l^{la.c.} sed uel future *scr. s.l.*
B^l^{p.c.}, forae *N*^l *O*^l ignarus] uel ignorans *scr. s.l.* *B*^l^{p.c.} 213 officii] obici *M*^l
214 quem] per *praem.* *N*^l 215 item] *om.* *M*^l *N*^l *O*^l *B*^l *R*^l, *s.l.* *P*^{p.c.} quod] *in marg.*
*P*³^{p.c.}

200/201 I Cor. 15, 28

215 Marc. 10, 18

216/218 Matth. 19, 16; 22, 15-16

ignore d’ailleurs, c’est moins la raison de cette soumission que son *modum* comme il le dit lui-même.

³⁴ Autre lieu commun de l’argumentaire arien. Cf. Eun., *Apol. Apol.*, frg. 19 (in Gr. Nys., *C. Eun.*, III, 9, 1); Gr. Naz., *Or.* 30, 13; Ps-Ath., *S. Trin.* I, 11 (PG 28, 1133); Hil., *Trin.* IV, 8; Palladius in *Acta conc. Aquil.* 28-30; Aug., *Conl. c. Max.* XV, 23.

porte: *Quelqu'un s'approcha de lui pour le tenter et lui dit: 'Maître bon, que dois-je faire pour avoir la vie éternelle?'*³⁵ Car celui qui s'approchait pour tenter ne croyait pas qu'il fût vrai Dieu, mais seulement homme. C'est pourquoi, indigné, il repoussa l'opinion de celui qui l'interrogeait et dit: *'Pourquoi m'appelles-tu bon? Si tu penses que je suis homme et non Dieu, ignores-tu que personne n'est bon, sinon Dieu seul? Mais si tu crois vraiment que je suis Dieu, alors je suis bon'*³⁶. Qui plus est, quand Thomas l'a proclamé Dieu en toute sincérité en disant: *Mon Dieu et mon Seigneur*, le Christ a-t-il repoussé cette profession de foi? Il n'a pas dit: *'Pourquoi m'appelles-tu Dieu? Personne n'est Dieu sinon le Père seul'*. Si donc le Fils est Dieu, il est sûr qu'il ne peut être privé du nom de 'bon' qui est à l'évidence un nom de Dieu³⁷.

10. – Ils affirment encore: *« Quant à ce jour et cette heure, dit-il, nul ne les connaît, ni les anges, ni le Fils, mais seulement le Père »*. Jour et heure sont des divisions du temps. Et le temps ou les fractions du temps sont l'œuvre du Fils, et même ceux qui s'appliquent à le rabaisser ne peuvent le nier. Or, comment l'auteur de toutes les créatures peut-il ignorer une partie de son œuvre?³⁸ Et le fait qu'il demande à l'esprit

³⁵ L'auteur mêle en fait deux textes évangéliques: Matth. 19, 16 (cf. Marc. 10, 18) et Matth. 22, 15-16 (cf. Marc. 12, 13-14). C'est dans ce dernier, où des Pharisiens interrogent le Christ en lui disant simplement *magister*, que figure la précision *pour le tenter*. Mais beaucoup d'auteurs ont mêlé les deux traditions. Cf. Gr. Naz., *Or.* 30, 1; Hier., *In Ps.* 142 (CCL 78, 312 l. 64-66). Ambr., *In Lucam* VIII, 68.

³⁶ Explication traditionnelle, tant dans les écrits antiariens (cf. Ps-Marc. Ancyr. *De inc. c. ar.* 7 [PG 26, 993], Gr. Nys., *C. Eun.* III, 9, 11-25; Didym., *Trin.* III, 15; Hil., *Trin.* IX, 15; Ambr., *De fide* II, 1, 16-19; Aug., *Trin.* V, 8, 9; *C. ser. ar.* 35, 33; *C. Max.* II, 23, 5; Ps-Aug. *Sol.* 39), que dans la catéchèse et l'homilétique (cf. Ambr., *In Lucam* VIII, 65; Aug., *In Ps.* 117, 2).

³⁷ Le parallèle entre la confession de Thomas en Ioh. 20, 28 et le *nemo bonus nisi deus* de Matth. 19, 16 apparaît déjà en Novatien, *Trin.* 30 (§ 176-178) pour affirmer la divinité du Christ. Celle de Matth. 19, 16 avec Deut. 6, 4 (*Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est*) figure dans un contexte spécifiquement antiarien en Hil., *Trin.* VII, 12 et Aug., *Epist.* 238, 18 qui rappelle notre texte avec l'affirmation que le Christ ne reprend pas Thomas qui l'appelle *Deus*: « Si tantum de Patre, non est Dominus Deus noster Iesus Christus, et ubi est uox illa tangentis et clamantis: *Dominus meus et Deus meus*, quam Christus ipse non reprehendit, sed approbavit, dicens: *Quia uidisti me, credidisti* ».

consequar aeternam? Qui enim temptans accesserat et non Deum uerum sed hominem tantummodo esse credebat. Idcirco indignando
 220 se interrogantis opinionem respuit dicens: '*Quid me dicis bonum?* Si hominem me putas et non Deum, nescis quia nemo bonus nisi unus Deus? Quod utique si credas me esse Deum, sum utique bonus'. Denique Thomas, quia eum ueraciter professus est esse Deum dicens: *Deus meus et Dominus meus*, numquid spreuit profitentis confessionem? Nec dixit: '*Quid me dicis Deum?* Nemo
 225 Deus nisi unus Pater'. Si ergo Deus est Filius, certum est eum boni nomen carere non posse, quem constat sine dubio Deum esse.

10. — Item: « *De die, inquit, illa et hora nemo scit, nec angeli*
 230 *nec Filius, nisi solus Pater* ». Dies et hora particulae sunt temporum. Tempus uero uel temporis partes opus esse Filii, nec ipsi audent negare, qui studiosius non timent detrahare. Et quomodo potest fieri ut omnium creaturarum opifex operis sui nesciat partes? Illud quoque quod daemonem interrogat quo censeatur nomine et
 235 quod parentes de filio immundi spiritus incursione uexato interrogat: *Quantum tempus est ex quo illi hoc accidit?*, et quod de Lazaro similiter interrogabat: *Vbi posuistis eum?*, et quod prius Adae

218 consequar aeternam] *tr.* P³ 218/219 deum uerum] *tr.* O² 219 indignando] indignende O^{la.c.} indignande N^l O^{la.c.} B^{la.c.} P³ R^l indigna de P^l indignam de O²
 220 opinionem] opinione N^l P^{3p.c.} R^l 223 eum] uim O^{la.c.} eum *suprascr.* O^{la.c.}
 224/225 profitentis] confitentis P³ 225 dixit] dicit P^{la.c.} 227 nomen] nomine P^{3a.c.} constat] *om.* M^l 229 item C^l] *om. cett. mss.*, *sed cf. l. 56, 121, 156, 174, 199, 273, 360 ubi item scr. omnes mss. et l. 125 ubi item scr. aliquot mss.* inquit illa] *tr.* R^{la.c.} nec] neque M^l 231 temporis] temporum P³ partes] *om.* M^l ipsi audent] ipsa audeant M^l 232 qui] qua O^{la.c.} quae O^{la.c.} 237 eum] illum P^{3a.c.}, uel eum *scr. in marg.* P^{3p.c.}

220 Marc. 10, 18 224 Ioh. 20, 28 229/230 Marc. 13, 32 234 Marc. 5, 9 (cf. Luc. 8, 30) 236 Marc. 9, 21 237 Ioh. 11, 34

³⁸ Cf. Ath., *C. ar.* II, 42: « Tout a été fait par l'entremise du Verbe, les temps, les moments, la nuit, le jour, la création tout entière, et l'on prétend que le créateur ignore son ouvrage! »; Ambr., *De fide* IV, 9, 109: « Possum eum (= Patrem) a filio tempore separare, cum omne tempus opus filii sit? »; Ps-Euseb., *Trin.* XI, 62: « Quod autem ignorat diem et nescit locum, numquid credendum est, quia, qui fecit dies et horas et annos et tempora, possit aliquid ignorare? ».

mauvais quel est son nom, qu'il interroge les parents au sujet de leur fils tourmenté par l'attaque d'un esprit impur: *Depuis combien de temps, cela lui arrive-t-il?*, qu'il demande pareillement à propos de Lazare: *Où l'avez-vous mis?*, et qu'il ait dit auparavant à Adam: *Adam, où es-tu?*, et qu'il ait demandé au patriarche Jacob son nom propre: *Quel est ton nom?*, tout cela, ces gens pensent que le Fils l'ignorait, et qu'il interrogeait parce qu'il désirait savoir³⁹. Voilà bien ceux qui se glorifient de confesser le Christ Dieu et refusent de lui accorder la connaissance du futur, elle qu'à l'évidence les prophètes ont possédée, lui-même l'insufflant! Comment donc l'Apôtre peut-il dire qu'*en lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science et que tout est à nu et à découvert devant ses yeux, et qu'aucune créature n'échappe à son regard?*⁴⁰ Il faut ensuite les interroger pour qu'ils disent ce qu'il y a de plus grand: connaître le temps ou connaître le Père? Car le Fils a dit: *De même que le Père me connaît et que je connais le Père*. Connaître le Père est donc plus grand. Or comment ne sera-t-il pas absurde que celui qui connaît le Père – ce qui est la plus noble de toutes les connaissances – ignore le temps, ce qui, comparé à la connaissance du Père, est bien inférieur?⁴¹ Mais s'il a dit ignorer le jour,

³⁹ Le principal argument des ariens utilisant les ignorances du Christ pour nier sa divinité fut le texte de Marc. 13, 32, et tous les nicéens ont consacré de longues pages à expliquer ce verset (cf. Ath., *C. ar.* III, 42-50; Gr. Naz., *Or.* 30, 15; Ambr., *De fide* V, 16, 192-193; Hil., *Trin.* IX, 58-75). Mais beaucoup d'autres textes furent allégués et pareillement explicités, en particulier Gen. 3, 9 (*Adam, où es-tu?*) et 4, 9 (*Où est ton frère?*), Matth. 16, 13 (*Pour les hommes, qui est le Fils de l'Homme?*), Luc. 8, 45 (*Qui m'a touché?*), Marc. 6, 38 (*Avez-vous des pains?*), Ioh. 11, 34 (*Où l'avez-vous mis?*); ces textes apparaissant souvent groupés. Cf., par exemple, Ath., *C. ar.* III, 37; Epiph., *Ancor.* 38 et 108; Io. Chrys., *Hom. c. anom.*, Hom. 9, 1; Gr. Naz., *Or.* 29, 20. Le dossier scripturaire de notre auteur (6 textes dont 5 cités explicitement) s'inscrit donc dans une longue tradition. Mais l'usage de Marc. 5, 9 (= Luc. 8, 30) est rare chez les Pères, tant grecs que latins (9 cas), et à notre connaissance n'apparaît jamais comme argument arien, de même que Marc. 9, 21. À l'exception toutefois de deux textes qu'il convient de rapprocher fortement du nôtre: Ps-Vig., *C. Var.* I, 40, où figurent associés Marc. 9, 21 et Marc. 5, 9 (« Si dixerint Filium non in se habuisse praescientiam futurorum, pro eo quod in mundo spiritui dixerit: *Quod nomen tibi est?* et: *Quod tempus est, ex quo hoc accidit?* ») et surtout Vig., *C. ar.* I, 10, texte cité et analysé *supra*, p. 194 § 10.

⁴⁰ La réfutation de l'exégèse arienne de Marc. 13, 32 par le recours à Col. 2, 3 figure déjà chez Hil., *Trin.* IX, 67 et Ambr., *De fide* V, 16, 194. Mais l'utilisation de Hebr. 4, 13 semble propre à notre auteur.

dixit: *Adam, ubi es ?*, et quod Iacob patriarcham de nominis proprietate interrogat: *Quod tibi nomen est ?*, sine dubio secundum istos
 240 haec omnia ignorabat et interrogando discere cupiebat. Ecce qui Christum Deum se fateri gloriantur et nolunt ei futuram cognitionem tribuere, quam constat prophetas ipso spirante habuisse. Quomodo ergo apostolus dicit quia *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, et *omnia nuda et aperta sunt oculis eius et non est*
 245 *ulla creatura* quae non appareat *in conspectu eius*? Deinde isti interrogandi sunt: Quid maius esse dicant tempus scire aut Patrem nosse? Ipse enim ait: *Sicut nouit me Pater et ego novi Patrem*. Plus ergo est nosse Patrem. Et quomodo absurdum non erit ut is qui Patrem nouit, quod est omni cognitione nobilius, ut ignoret tempus,
 250 quod in comparatione paternae cognitionis satis sit inferius? Sed ideo diem ignotam sibi esse dixit quia interrogantibus fateri noluit quod eis nosse inutile fuit, ne eos longinqui temporis securitas desides reddat et segnes quos incognita dies cautiores semper et sollicitos et Dei in omnibus faciat memores. Quod uero id quod eos
 255 nescire uoluit se ignorare dixit, humanae locutionis consuetudinem tenuit. Solemus enim nos fateri nescire quod uoluerimus alios ignorare, non quia ipsi nescimus, sed quia interrogantibus fateri nolumus. Sed dicunt: ‘Ergo fefellit qui cognitionem sub specie ignorantiae distulit?’ Possunt ergo dicere mentitum esse quia se
 260 finxit longius ire, cum retinentibus eum discipulis ut apud eos ma-

238 patriarcham] patriarchae N^l patriarcha M^l O^l 240 omnia] nomina P^{la.c.}
 241 deum] dominum P^{3a.c.} se] om. M^l 242 quam B^{l/p.c.}] quem M^l N^l O^l B^{l/la.c.}
 P³ δ spirante] inspirante O^{l/p.c.} B^l 245 isti interrogandi sunt] interrogandi
 sunt isti N^l 246 maius] magis P³ scire] nescire M^l 248 is] his N^l
 P³ 249 cognitione] cogitatione N^l O^{la.c.} P³ δ ut] om. B^{l/p.c.} P^{l/p.c.} O² 250]
 comparatione] compatione P³ cognitionis] cogitationis N^l cognitiones O^{la.c.}
 252 eos] eo N^l temporis] temporibus O^{la.c.} 253 quos] quod P³ cautiores]
 cautoris O^{la.c.} 253/254 sollicitos] sollicitus N^l O^{la.c.} 254 eos] deos O^{la.c.}
 255/256 locutionis consuetudinem] consuetudinis locutionem P^{3a.c.}, uel locutionis
 consuetudinem scr. in marg. P^{3p.c.} 256 nescire] nesciri P^{3a.c.} alios] alius N^l
 257 non quia ipsi nescimus] non quia non nesciamus P^{3a.c.}, uel non quia ipsi nesci-
 mus scr. in marg. P^{3p.c.} 259 ignorantiae] ignorantia R^l possunt] om. M^l
 260 finxit] fixit P^{la.c.} eum] in marg. P^{la.c.}

238 Gen. 3, 9 239 Gen. 32, 28 243/244 Col. 2, 3 244/245 Hebr. 4, 13
 247 Ioh. 10, 15 260/261 cf. Luc. 24, 28

⁴¹ L’auteur reprend ici Ambr., *De fide* V, 16, 201, qui dépend sans doute lui-même de Ath., *C. ar.* II, 44.

c'est qu'il n'a pas voulu révéler à ceux qui l'interrogeaient ce qui leur serait sans profit de savoir, c'est-à-dire pour que la sécurité d'un long délai ne les rende pas indolents et insoucians, et que l'ignorance du jour les rende toujours plus prudents, sur le qui-vive, et gardant en toutes choses le souvenir de Dieu⁴². Quant au fait qu'il a dit ignorer ce qu'il n'a pas voulu qu'ils sachent, il s'est servi d'une manière habituelle de parler. Souvent en effet, nous affirmons ne pas savoir ce que nous voudrions que les autres ignorent; non parce que nous ne le savons pas, mais parce que nous ne voulons pas le faire connaître à ceux qui nous interrogent⁴³. Mais ils objectent: 'Donc le Christ a trompé son monde en différant de faire connaître sous couvert d'ignorance?' Ils peuvent donc dire qu'il a menti, parce qu'il a feint d'aller plus loin quand, aux disciples qui le retenaient pour qu'il reste auprès d'eux, il fit semblant de poursuivre plus avant son chemin. Pour la même raison, ils peuvent établir que le Père ignorait le futur, ou ne savait rien à l'avance, ou était tout à fait menteur, lui qui après avoir envoyé aux vigneron des serviteurs qui furent frappés et tués, puis d'autres, plus nombreux, qui périrent de la même manière, leur dépêcha son fils unique en disant: *Ils respecteront mon fils*. Tu vois donc que le Père ignorait que son Fils devait être tué par les vigneron avec la même cruauté que celle qui avait massacré les serviteurs peu avant. C'est ce qui lui fait dire: *Ils respecteront mon fils*. Ou bien il savait que son Fils devait être tué, et il a menti par égard envers les vigneron; ou bien, s'il n'a pas menti, il est trompé par l'ignorance de ce qui arrivera⁴⁴. Donc, tout ce qu'ils répondront ici en faveur du Père, qu'ils sachent qu'il faut le dire aussi en faveur du Fils⁴⁵.

11. — Ils disent encore: « Le Père a fait le Fils, et le Fils a fait toutes choses »⁴⁶. Nulle part ils ne peuvent montrer que le Père a fait le Fils, puisqu'il est sûr que le Fils n'a pas été

⁴² Les explications de Marc. 13, 32 sont diverses chez les Nicéens, mais convergentes. Celle-ci est parmi les plus fréquentes. Cf. Ath., *C. ar.* III, 49; Hil., *Trin.* IX, 67; Didym., *Trin.* III, 22; Hier., *In Matth.* 24, 36; Aug., *De din. qu.* 83, qu. 60.

⁴³ Idée souvent développée par Augustin. Cf., par exemple, *Trin.* I, 12, 23: « Hoc enim nescit, quod nescientes facit ».

neret, ipse prolixioris uiae itinera simularet. Hac igitur ratione et Patrem aut futuri nescium aut satis improuidum aut omnino mendacem arguere possunt, qui missis ad uinearum cultores seruulis et iisdem cruentatis ac mactatis, alios plures direxit, quibus simili cae-
 265 de peremptis, Filium suum unicum ad eos destinauit dicens: *Reuerbuntur Filium meum*. Vides ergo Patrem scire non potuisse Filium suum eadem cultorum atrocitate occidendum qua serui dudum fuerant pernecati; quid est quod ait: *Reuerbuntur filium meum*. Aut sciuit occidendum et mentitus est de cultorum inreuerentia, aut si
 270 mentitus non est, circumuentus est futuri ignorantia. Quicquid ergo hoc loco pro Patre respondere uoluerint, hoc etiam pro Filio respondendum sibi esse non dubitent.

11. – Item dicunt: « Pater Filium fecit, Filius uero omnia ». Nusquam docere possunt Patrem Filium fecisse, cum constet Filium
 275 non factum sed genitum esse. Nam quia Pater cum Filio et Filius

261 uiae] uia *N^l* suae *M^l* itinera] itineris *P^{3a.c.}* hac ... ratione *Bl^{ph.c.}* *P^{lp.c.}* *P³*
O² hanc ... rationem *M^l* *N^l* *O^l* *Bl^{la.c.}* *Pl^{la.c.}* *R^l* 262 nescium] nesciam *M^{la.c.}* nes-
 ciuit *N^l* improuidum] improbidum *N^l* *O^{la.c.}* 263 seruulis] seruis *P^{3a.c.}*, uel se-
 ruulis *scr. in marg. P^{3p.c.}* 264 iisdem] hisdem *P³* direxit] dirigit *N^l* dixit
P^{la.c.} quibus] *om. M^l* *N^l* *O^l* *P³* *R^l*, *praem. in marg. Bl^l* 265 peremptis] peremptos
P^{3a.c.} 265 unicum] unigenitum *M^l* 265/266 reuerbuntur] uerebuntur
N^l *la.c.* 266/267 filium suum] *om. M^l* 267 atrocitate] atrocitatem *M^l* qua]
 quas *N^l* 268 pernecati] pernegati *M^{la.c.}* *N^l* *P^{3a.c.}* reuerbuntur] uerebuntur
N^l *la.c.* 271 respondere] responde *O^l* *R^{la.c.}*, respondi *P^l* *O²*, uel respondi *scr. in marg.*
P^{3p.c.} 273 pater ... fecit] patrem ... fecisse *M^l* 274 constet] constat *M^l*
 275 nam] non *M^l*

265/266 Matth. 21, 37

⁴⁴ Même usage de Matth. 21, 37 chez Ambr., *De fide* V, 17, 215-217 dont notre auteur continue manifestement de dépendre.

⁴⁵ Cf. Hier., *In Matth.* III (à propos de Mt 21, 37-38): « Quidquid pro Patre responderint, hoc intelligent pro Filio, qui se dicit ignorare consummationis diem ».

⁴⁶ L'affirmation que le Fils est engendré pour être le démiurge de l'univers est un lieu commun de la théologie anténicéenne, souvent grevé d'un subordinatianisme latent. Les ariens radicalisèrent cette idée pour donner lieu au concept de 'créature créant'. Cf. Eunome, *Apol.* 17: « [Le Fils] est le rejeton et la créature de l'inengendré et de l'incrée; mais le ciel et les anges, et toute autre créature existante, sont des créatures de cette créature (ποίηματα τούτου τοῦ ποιήματος), faites par lui selon l'ordre du Père »; ou encore Maximinus (*in Aug., Conl. c. Max.* XV, 13): « Pater in illam immensam potentiam potentem creatorem genuit. Filius in sua illa a Patre accepta potentia, ut ipse ait: *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, non creatorem creauit, sed creaturam constituit ».

fait mais engendré⁴⁷. Et que le Père ait créé toutes choses avec le Fils et le Fils avec le Père en vertu d'un unique agir, cela nous est enseigné en premier par le fait que le Père dit: *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*⁴⁸. Car celui qui a déclaré qu'il fera avec son Fils n'a pas été absent de l'œuvre faite. De même le Fils, dans la personne de la Sagesse de Dieu le Père, a dit: *Dès le commencement, avant que la terre ne fût, quand les abîmes n'étaient pas, avant toutes les collines, je fus enfantée. Quand il préparait le ciel, j'étais avec lui et quand il mettait à part son trône; quand au dessus des vents il faisait tout en haut de puissantes nuées et quand il disposait des sources fixes sous le ciel et quand il rendait solides les fondements de la terre, moi j'étais avec lui et je mettais de l'ordre*⁴⁹. Voici le Fils qui, ordonnant tout l'univers élément par élément, affirme que celui-ci a été fait par le Père, et qu'il a participé à l'œuvre du Père, tandis que subsistant avec lui, il disposait toutes choses à égalité avec lui! Ils prétendent que, si le Fils est dit inférieur au Père, c'est parce que tout a été fait non de lui, mais par lui, comme l'apôtre Paul aussi l'affirme: *Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient, et un seul Seigneur Jésus Christ par qui tout existe*⁵⁰. Donc, s'il convient de dire le Père plus grand parce que tout a été créé de lui, non par lui, alors l'Esprit saint sera plus grand que le Fils, parce que la naissance qu'est la régénération baptismale est tout entière une création, œuvre de l'Esprit saint; d'où la parole de l'Apôtre: *Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une nouvelle créature*. Cette entière et nouvelle création tire son origine de l'Esprit saint,

⁴⁷ On sait que les ariens, ne pouvant nier l'usage scripturaire du verbe *gennaō* (participe: γεννητός) pour dire la relation du Père au Fils, ont joué de sa parenté graphique et sémantique avec le verbe *gignomai* (participe: γεννητός) pour affirmer une génération qui soit un 'devenir' temporel (c'est-à-dire une création), et que les verbes *créer, faire, produire, constituer, fonder, engendrer*, sont souvent utilisés dans un même texte comme équivalents. Cf., par exemple, ces lignes d'Auxence de Durostorum rapportant le *credo* d'Ulfila: « [Pater] unigenitum deum creauit et genuit, fecit et fundauit » (SC 267, p. 237 § 43), ou celles de l'anonyme arien de Bobbio: « [Pater] ipsum filium sciens potens uolens ante omnia creauit fundauit genuit fecit » (CCL 87, p. 236 l. 29-31). Mais un siècle auparavant, le symbole de Nicée avait coupé court à toute confusion en disant: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα.

⁴⁸ L'usage trinitaire de Gen. 1, 26 est des plus traditionnels, bien antérieur à la controverse arienne (cf. Just., *Dial. c. Tr.* 62; Tert. *Adu. Prax.* 12, 1; Novat., *Trin.* 17, 96, 26, 146), mais connaîtra un développement accru avec celle-ci (Ath., *C. ar.*

cum Patre communi operis uirtute uniuersa creauit, hinc primo docetur quod ait ipse Pater: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Neque enim ab opere ipse desiit qui se facturum cum Filio pronuntiauit. Item Filius ex persona Sapientiae de Deo Patre
 280 dicit: *Initio prius quam terram faceret et priusquam abyssos constitueret, ante omnes colles, genuit me. Cum pararet caelos aderam illi, et cum secerneret suam sedem; quando super uentos fortes faciebat in summo nubes, et cum certos ponebat fontes sub caelo, et cum fortia faciebat fundamenta terrae, ego eram penes illum componens*. Ecce Filius, uniuersam mundi creaturam
 285 membratim distinguens a Patre asserit factam, seseque participem paterni fuisse operis, dum penes eum subsistens omnia cum eo pariter componebat. Dicunt ob hoc minorem Filium appellari quia non ex ipso sed per ipsum facta sunt omnia, ut Paulus quoque apostolus ait: *Nobis autem unus Deus Pater ex quo omnia et unus Dominus*
 290 *Iesus Christus per quem omnia*. Si idcirco Pater dicendus est maior quia ex ipso non per ipsum creata sunt omnia, maior ergo Spiritus sanctus Filio erit, quoniam ex Spiritu sancto uniuersa secundae ge-

276 operis] corporis *M*^l uirtute] *in marg.* *P*^{3p.c.} 276/277 primo docetur] primum dicitur *M*^l 278 ipse desiit] *tr.* β desiit] desinit *M*^l 279 persona] persone *N*^{la.c.} 280 initio] initium *M*^l abyssos] abyssus *N*^l *O*^{la.c.} *P*^{la.c.}, abyssum *R*^l constitueret] constituerit *M*^l 281 cum²] *s.l.* *P*^{3p.c.} 282 sedem] ostendit *add.* *M*^l 283 certos] certus *M*^l ponebat] poneret δ 284 creaturam] creatura *M*^l 285 factam] factum *M*^l 286 eum] eo *N*^l *O*^l *B*^{la.c.} *R*^{la.c.}, eos *P*^{3a.c.} 288/289 quoque apostolus] *tr.* *N*^l 289 autem unus] magnus *M*^l 290 si idcirco] si hic *M*^l 291 maior] minor *M*^l 292 filio] *om.* *M*^l

277/278 Gen. 1, 26 280/284 Prou. 8, 22-30 289/290 I Cor. 8, 6

III, 29; Hil., *Trin.* IV, 7; Ambr., *De fide* I, 7, 51-53). Cf aussi Ps-Vig., *C. Var.* I, 52 où l'on retrouve une expression très proche de notre texte: «ad imaginem Dei communi operationis uirtute fecisse refertur».

⁴⁹ Le texte latin Prov. 8, 22-30 varie beaucoup d'un auteur à l'autre. Tel quel, on ne le trouve que dans Ps-Vig. *C. Var.* I, 12, avec en particulier la phrase: *quando super uentos fortes faciebat in summo nubes*. Sur ce *topos* scripturaire particulièrement discuté durant la contorverse arienne, cf. M. SIMONETTI, «Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8, 22» in *Studi sull'Arianesimo*, Roma, 1965, 9-87. Sur l'utilisation conjointe de Gen. 1, 26 et Prov. 8, 27-30 chez Vig., *C. ar.* II, 44, cf. *supra*, p. 195 § 11.

⁵⁰ Pour l'utilisation de I Cor. 8, 6 par les ariens latins, cf. Maximinus, in *Sc. in conc. Aquil.* 50-52; Palladius, *ibid.* 130 (*SC* 287, p. 242, 312). En amont, on trouve les pneumatomaques réfutés par Basile de Césarée: *De Sp. s. V*, 7-12. La réponse basiléenne sera reprise par Ambroise (*De fide* IV, 11, 138-152; cf. aussi *De Sp. s. II*, 9, 88-91) qui la transmet à Augustin (*C. Max.* II, 23, 4) et, sans doute par l'intermédiaire de ce dernier, à d'autres encore: Ps-Vig., *C. Var.* I, 70; Ps-Aug., *Sol.* 33.

comme le Seigneur le dit dans l'Évangile: *L'Esprit souffle où il veut; tu n'entends pas sa voix, tu ne sais d'où il vient et où il va. Ainsi en est-il aussi de tout homme qui est né de l'eau et de l'Esprit saint*⁵¹. De plus, l'ange a dit, à propos du corps du Seigneur qui naquit, la plus haute de toutes les œuvres créées: *Car ce qui est né en elle* – c'est-à-dire en Marie – *vient de l'Esprit saint*. Si donc celui de qui quelque chose se fait a une dignité plus grande que celui par qui quelque chose se fait, alors, comme je l'ai dit, l'Esprit saint sera plus grand que le Fils⁵². Et il faudra chercher, selon leur doctrine impie, à qui le Père doit être considéré comme inférieur, puisqu'on trouve aussi quelque chose qui s'est fait par lui, de même que cela s'est fait aussi par le Fils, selon la parole de l'Apôtre: *Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion avec son Fils*. Donc susciter des croyants, le Fils l'a accompli par le Père; par le fait même, d'après ces gens-là, on doit le dire plus grand que le Père⁵³. Et de fait, pour qu'ils sachent qu'il n'y a aucune différence si l'on dit *de lui*, *par lui* ou *en lui*, qu'ils écoutent l'Apôtre nous enseigner: *Car tout est de lui et par lui et en lui*. C'est pourquoi, qu'ils soumettent ici la personne de celui qu'ils veulent. Si c'est celle du Père, de même que tout est *de lui*, de même tout est *par lui et en lui*; si c'est celle du Fils, de même que tout est *par lui*, de

⁵¹ Le texte de Ioh. 3, 8 dit simplement: *qui natus est ex spiritu*. Les mots *ex aqua et sancto* proviennent sans doute d'une confusion avec le v. 5 qui précède (*nisi qui renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*). Mais tel quel, notre texte se retrouve dans l'*Evangelium* d'Eusèbe de Vercell, chez le Ps-Euseb., *Trin.* I, 41 et V, 39; Hil, *Trin.* XII, 56; Ambrosiast., *Quaest. in nou. et vet. Test.* Qu. 59.

⁵² Le recours à Matth. 1, 20 (et/ou Matth. 1, 18) pour prouver que l'Esprit saint est Dieu Créateur à l'égal du Père et du Fils est un vieil argument inauguré par les Pères grecs qui luttèrent contre les pneumatomaques: Basil. Caes., *De Sp. s.* V, 9; Didym., *De Sp. s.* 31; *Trin.* II, 7, 3; III, 23 (PG 39, 573d; 931a). Il fut repris par Ambr., *De Sp. s.* II, 5, 37; Aug. *C. Max.* II, 17, 2 (cf. déjà *C. ser. ar.* 15, 9 qui utilise dans le même sens Luc. 1, 35); *Ser.* 225, 2; Vig., *C. ar.* II, 13 (PL 62, 177: le texte ne figure que dans la version dite 'courte' du traité de Vigile, mais il est authentique, comme nous le montrerons dans notre édition critique de l'œuvre); Ps-Euseb., *Trin.* XII, 82-87 (CCL 9, 182-183). Chez ce dernier, le thème est longuement développé en des termes proches de notre texte, en particulier quand il est question du corps du Christ « quod est maius in tota creatura » (l. 644), « quod est maius in tota creatura et gloriosius » (l. 684). On notera que le texte de Matth. 1, 20 porte ici: « in ea natum est ... ex spiritu sancto », alors que les auteurs latins unanimes ont toujours « de spi-

- nerationis natiuitas procreatur, de quo apostolus dixit: *Si qua in Christo noua creatura*. Haec ergo totius nouae creationis origo ex
 295 Spiritu sancto initium sumpsit dicente Domino in euangelio: *Spiritus ubi uult spirat, et uocem eius audis et nescis unde ueniat uel quo eat. Sic et omnis qui natus est ex aqua et Spiritu sancto*. Iterum de dominici corporis natiuitate quae est omni creatura excellentior, angelus dixit: *Quod enim in ea natum est*, id est in Maria, *ex Spiritu sancto est*. Si ergo
 300 maioris dignitatis est is ex quo aliquid fit quam is per quem fit, maior erit, ut dixi, Spiritus sanctus Filio. Et quaerendum erit secundum eorum impietatis doctrinam cui minor habendus sit etiam Pater, quoniam et per ipsum sicut et per Filium fieri aliquid inuenimus, apostolo dicente: *Fidelis Deus per quem uocati estis in com-*
 305 *munionem Filii eius*. Ergo Filius credentium opus per Patrem operatus est, ac sic secundum istos Patre maior dicendus est. Namque ut nouerint nihil interesse utrum ex ipso an per ipsum aut in ipso dicatur, apostolum audiant edocentem: *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*. Cuius uolunt itaque hic personam subiciant. Si
 310 Patris, sicut ex ipso ita et per ipsum et in ipso; si Filii, sicut per ip-

293 dixit] dicit δ 294 totius] in marg. ex] et P^{3a.c.} 295 sumpsit] sumpsisset M^l 297 et] est O^{la.c.} B^l R^l P^{3a.c.}, et scr. in marg. P^{3p.c.} (cf. *Vetus Latina* q et aur: et) 298 creatura P³ R^l P^{3p.c.}] creaturae cett. mss 299 enim] s.l. P^{3p.c.} ex] de P^{3a.c.}, uel ex scr. in marg. P^{3p.c.} ergo] om. M^l 300 is¹] om. M^l is²] his N^l 301 maior] minor M^l dixi] dixit N^l O^l P³ 302 minor] maior O^{la.c.} B^l habendus] habenda O^{la.c.} 303 ipsum] ipsam O^{la.c.} sicut] s.l. P^l 304/305 communionem] communionem M^l communicatione O^{la.c.} P^{3a.c.}, uel communionem scr. in marg. P^{3p.c.} 306 patre] pater M^l N^l maior] minor M^l namque] neque N^l, nam utique δ, namque P^{3a.c.}, uel nam utique scr. in marg. P^{3p.c.} 308 audiant edocentem] audi ante dicentem M^l 309 uolunt] s.l. al.m. P³ 310 ita B^l P^{3p.c.}] om. M^l N^l O^l B^l P³ δ et in ipso] om. mss exc. B^l P^{3p.c.} 310/311 si filii sicut per ipsum] in marg. al.m. P³ per ipsum] per sum O^{la.c.}

293/294 II Cor. 5, 17 295/297 Ioh. 3, 8; 3, 5 299 Matth. 1, 20 304/305 I Cor. 1, 9 308/309 Rom. 11, 36

ritu sancto » (les variantes de γ¹ sont manifestement un alignement sur le texte reçu). Est-ce volontaire, afin de renforcer l'argumentation qui repose sur l'opposition des préposition *ex* et *per*? À moins qu'il ne s'agisse d'une attraction de Ioh. 3, 8 qui vient d'être cité et porte quant à lui: *ex spiritu*.

⁵³ L'utilisation de I Cor. 1, 9 semble suivre, elle aussi, une route qui part de Didyme (*Trin.* III, 23 [PG 39, 931c]) (cf. aussi, sans doute de Didyme, *De s. Trin. dial.* III, 18 [PG 28, 1232a] et *Dial. c. Maced.* I, 5 [PG 28, 1295d]), passe par Ambroise (*De fide* IV, 11, 149; *Gesta conc. Aquil.* 40) et aboutit à la littérature antiarienne africaine: Ps-Vig., *C. Var.* I, 70; Ps-Aug., *Sol.* 33, ainsi que notre texte.

même tout est *de lui et en lui*. Par là apparaît bien plutôt le fait qu'il y a un seul Dieu, Père, Fils et Saint Esprit, de qui, par qui et en qui l'univers subsiste⁵⁴.

12. — Ils disent: «Pour nous, nous appelons l'Esprit saint 'Puissance sanctificatrice'»⁵⁵. Pour nous, au contraire, nous croyons que le Père et le Fils sont 'Puissance sanctificatrice'. Ou s'ils l'osent, qu'ils nient que le Père ait le pouvoir de sanctifier. S'il ne sanctifie pas par lui-même, il n'est pas puissance sanctificatrice. Mais s'il sanctifie, qui niera qu'il soit une telle puissance, comme l'Apôtre en témoigne en disant: *Et que Dieu notre Père et le Seigneur Jésus Christ vous sanctifient tout entier*⁵⁶, ainsi que Dieu lui-même dans l'Ancien Testament: *Je suis le Dieu qui vous sanctifie*⁵⁷. Pourquoi donc appellent-ils 'puissance sanctificatrice' le seul Esprit, puisqu'il est évident que le Père et le Fils ont le pouvoir de sanctifier? Et l'on doit tenir qu'ils sont une même nature ceux que l'on désigne par une même expression, celle de 'puissance sanctificatrice'⁵⁸.

13. — Ils disent encore: «*Je ne suis pas venu pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé, le Père*»⁵⁹. Ceci est semblable à ce que nous avons discuté précédemment:

⁵⁴ La réfutation de l'exégèse arienne de I Cor. 8, 6 est donc faite à l'aide de Rom. 11, 36 et I Cor., 1, 9 où les prépositions *ex* et *per* concernent indistinctement le Père et le Fils. Pour une même argumentation, avec le seul usage de Rom. 11, 36, cf. Aug., *C. Max.* II, 23, 4; avec l'usage conjoint de Rom. 11, 36 et I Cor., 1, 9, cf. Ambr., *De fide* IV, 11, 147-149, dont notre auteur semble dépendre, à l'instar de Ps-Aug. *Sol.* 33 et Ps-Vig., *C. Var.* I, 70.

⁵⁵ Les ariens réservaient au Fils de créer, et à l'Esprit de sanctifier. Cette distribution hiérarchique des activités pouvait se réclamer de certains textes d'Origène (cf. *Princ.* I, 3, 8), mais durcie et figée, elle deviendra une affirmation centrale chez les adversaires de la consubstantialité. Cf. Eunome, *Exp. fidei* 4; *Apol.* 25; Palladius, *Sc. in conc. Aquil.* § 138 (*SC* 267, 321): «L'autorité toute-puissante et originaire de Dieu le Père leur a concédé, avec la puissance qui lui appartient en propre, à savoir pour le premier, le dieu engendré par lui avant toutes choses, de tout créer, et pour l'autre, fait par l'intermédiaire du Fils avant toutes choses, de sanctifier les choses créées»; *Ser. ar.* 30 (*CCL* 87A, 170): «La tâche et la préoccupation de l'Esprit Saint sont de sanctifier et de protéger les saints; de sanctifier non seulement les êtres raisonnables, comme certains le pensent, mais encore un grand nombre de créatures privées de raison»; Maximinus *in Aug. Conl. c. Max.* IV; Arriani *in Ps-Euseb., Trin.* XII, 49.

⁵⁶ Le texte de I Thess. 5, 23a est assez rare dans la littérature latine et sa forme normale est: *Ipse autem Deus pacis sanctificet uos per omnia*. Avec l'ajout des mots *et Dominus Iesus Christus* et le syntagme *ad perfectum* la citation des *Solutiones* est spécifique et doit

sum, ita et ex ipso et in ipso sunt omnia. Vnde apparet magis unum Deum esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ex quo et per quem et in quo uniuersa subsistunt.

12. — Dicunt: « Nos Spiritum sanctum uirtutem sanctificatoriam appellamus ». Nos quoque e diuerso Patrem et Filium sanctificatoriam uirtutem credimus. Aut si audent, negent Patrem sanctificatoriam esse uirtutem. Si per seipsum non sanctificat, non est sanctificatoria uirtus. Si uero sanctificat, quis negabit sanctificatoriam esse uirtutem contestante apostolo atque dicente: *Ipse autem Deus et Pater noster et Dominus Iesus Christus sanctificet nos ad perfectum*, et iterum ipse Deus in ueteri testamento: *Ego sum*, inquit, *Deus qui sanctifico eos*. Cur ergo solum Spiritum uirtutem sanctificatoriam uocant, cum constet Patrem et Filium sanctificatoriam esse uirtutem? Ac sic unius substantiae esse credendi sunt qui uno sanctificatoriae uirtutis uocabulo nuncunpantur?

13. — Item dicunt: « *Non ueni facere uoluntatem meam sed uoluntatem eius qui me misit, patris* ». Istud simile illi est de quo superius disputauius: *Ego ex me nihil facio* et ideo ipsa superior disputa-

311 ita et] licet *M^l* et¹] *om.* *N^l P³* 317 seipsum] ipsum *N^l* sanctificat non] *om.* *M^l* 318 sanctificatoria] sanctificatur iam *N^l* negabit] negauit *N^l O^{la.c.} P^l O^{2a.c.} R^l* 319 atque dicente] audi dicentem *M^l* 320 et¹] *s.l. al.m.* *N^l* et²] *om.* *M^l* ad] in *M^l* 323 patrem] et *praem.* *M^l N^l* sanctificatoriam] sanctificariam *R^{la.c.}* 327 patris] patri solo *R^{la.c.}*, patris soli *R^{lp.c.}* istud] o *praem.* *N^l O^l B^l*

319/320 I Thess. 5, 23 321/322 Ex. 31, 13; Leu. 21, 8 326/327 Ioh. 6, 38
328 Ioh. 8, 28

être rapprochée de celles qu'on trouve chez le Ps-Euseb., *Trin.* XII, 31: *Ipse autem Deus pacis sanctificet nos ad perfectum* ; XII, 50: *Ipse autem Deus et Pater noster et Dominus Iesus Christus sanctificet nos ad perfectum* ; XII, 106: *Ipse nero Deus et Pater noster sanctificet nos ad perfectum* (CCL 9, 171, 175, 187). Les seuls autres textes qui portent la leçon *ad perfectum* à la place de *per omnia* sont trois textes espagnols: L'*Epistula ad Elipandum* écrite par Beatus de Liebana et Heterius d'Oxomensis (§ 100: PL 96, 956b), un missel mozarabe et un bréviaire isidorien (cf. PL 85, 130; 86, 101).

⁵⁷ Cf. Aug., *C. ser. ar.* 32, 30.

⁵⁸ L'ensemble du paragraphe est très proche de Ps-Euseb., *Trin.* XII, 48-50.

⁵⁹ Argument sans cesse répété par les ariens. Cf. Gr. Naz., *Or.* 30, 12; Didym., *Trin.* III, 12; Hil., *Trin.* IX, 49; Faust., *Trin.* 13; Ambr., *De fide* II, 5, 46; *Ser. ar.* 6 (in Aug., *C. ser. ar.*); Maximinus in Aug., *Conl. c. Max.* XV, 20; An. Bob. 8 et 9 (CCL 87, 242, 243); Ps-Vig., *C. Var.* I, 8; Ps-Aug., *Sol.* 44.

Je ne fais rien de moi-même. Qu'on relise donc l'explication donnée plus haut⁶⁰. Nous voulons cependant ajouter ici quelque chose pour ne pas être accusé de dire qu'il a parlé en tant qu'homme — nous savons qu'ils nous reprochent toujours cela⁶¹ —, et prouver devant tous que le Père et le Fils ne peuvent avoir des volontés opposées, mais que leur volonté est absolument une, car cette parole du Fils: *Le Père et moi, nous sommes un*, il faut qu'ils la reçoivent une fois pour toutes comme une preuve de l'unité de volonté. Si donc ils ont une seule volonté, comme le montre cette parole: *Le Père et moi, nous sommes un*, il est sûr que le Fils a fait sa propre volonté, quand il disait faire la volonté du Père⁶². De plus, si celui qui fait la volonté d'un autre est inférieur, Dieu aussi sera-t-il inférieur, lui qui *fait la volonté de ceux qui le craignent*? Il dit encore à Israël: *Parce que je t'ai aimé, j'ai fait ta volonté*⁶³. Qu'ils ne préjugent donc en rien de la faiblesse du Fils, jusqu'à ce qu'ils sachent que le Père et le Fils ont une seule volonté, et que faire la volonté d'un autre ne prouve pas que l'on soit inférieur à lui. Et pourquoi avoir dit: *Mais siéger à ma droite et à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous l'accorder*? Comment n'eut-il pas le pouvoir d'accorder à deux disciples l'honneur de deux sièges, puisqu'il promit d'accorder à tous les disciples, avec un pou-

⁶⁰ Cf. *supra* § 7.

⁶¹ De fait, c'est l'explication constante des nicéens. Cf. aussi Aug., *C. ser. ar.* VII, 6; *C. Max.* II, 20, 3. On notera toutefois que dans ce dernier texte, Augustin commence par donner une autre explication, à savoir l'*ordo* des relations trinitaires. Le propos du Christ peut être compris « secundum id quod est unigenitum Verbum, ut ideo uoluntatem non suam dixerit esse, sed Patris, quoniam de Patre est quidquid est Filius, non est autem de Filio quidquid est Pater, secundum quod dictum est et: *Mea doctrina non est mea*, sed eius qui me misit, quoniam Patris doctrina ipse est qui Patris est Verbum, et utique non est a se ipso, sed a Patre ». L'explication est reprise en Ps-Aug., *Sol.* 44.

⁶² L'argumentation est ici très habile. En effet, les ariens expliquaient Ioh. 10, 30 par l'unité de volonté. Cf. Hil., *Trin.* VIII, 5: « Id enim quod: *Ego et Pater unum sumus*, temptant ad unianimitatis referre consensum, ut uoluntatis in his unitas sit, non naturae, id est ut non per id quod sunt, sed per id quod idem uolunt, unum sint ». Cf. aussi Ath., *Syn.* 45; 48; Faust., *Trin.* 12-15; Maximinus in Aug., *Conl. c. Max.* XV, 20. L'auteur ne s'étend pas là-dessus, car son texte n'est qu'un *compendium*, mais il le sait fort bien. Dès lors, il peut piéger ses adversaires et, en s'appuyant sur eux, affirmer (contre eux) que le Fils a une volonté propre, c'est-à-dire réfuter

tio relegatur. Et hic tamen aliquid addimus ut non dicamus secun-
 330 dum hominem eum fuisse locutum – quod istos semper offendere
 scimus –, illud prae omnibus demonstrantes quod Patris et Filii
 diuersa non potest esse uoluntas sed una maxime, quia id quod
 ait: *Ego et Pater unum sumus*, ad unitatem uoluntatis demonstnan-
 dam dictum semper isti accipiant. Ergo si unam habent uolunta-
 335 tem propter quod ait: *Ego et Pater unum sumus*, certum est quia uo-
 luntatem suam Filius faciebat quando uoluntatem Patris se facere
 dicebat. Deinde si minor est qui alterius uoluntatem facit, num-
 quid et Deus minor est qui *uoluntatem timentium se facit*? Et iterum
 ad Israel dicit: *Diligens te, feci uoluntatem tuam*. Nullum itaque Filio
 340 infirmitatis praeiudicium adferant, dum sciant unius esse uolunta-
 tis Patrem et Filium et non ex hoc demonstrari minorem si alterius
 quis faciat uoluntatem. Quare dixerit: *Sedere autem ad dexteram uel*
ad sinistram meam non est meum dare uobis? Quomodo duarum sedium
 honorem duobus discipulis impertire potestatem non habuit, qui
 345 duodecim sedes absoluta potestatis auctoritate omnibus se datu-
 rum spondit? *In regeneratione*, inquit, *cum sederit Filius hominis in sede*
maiestatis suae, sedebitis et uos cum eo super duodecim sedes, indicantes duo-
decim tribus Israel. Ac rursus Petrum tanta excellentissimae dignita-
 tis licentia sublimauit ut regnorum caelestium reserandis atque
 350 claudendis aditibus potestatem tribuerit: *Tibi*, inquit, *dabo claues*

330 hominem] *s.l.* *P*^l 331 omnibus] hominibus *N*^{la.c.} 333 ego et] *tr.* *P*^{3a.c.}
 uoluntatis] uoluntates *O*^{la.c.} 334 isti] istum *M*^l 335 quia] qui *N*^l 337 qui]
 quid *N*^l *P*^{3a.c.}, quia *δ* *P*^{3p.c.} 342 quis] quos *N*^l autem] *om.* *δ* 343 meam]
om. *P*³ 344 habuit] haberit *M*^l qui *B*^{l/p.c.}] quam *M*^l *N*^l *O*^l *B*^{l/a.c.} *P*^{la.c.}, quando
P^{l/p.c.} *P*³ *O*² *R*^l 345 auctoritate] auctoritatem *M*^l 346 spondit] spocondit *B*^{l/p.c.}
P^{l/p.c.} sede] sedem *N*^{la.c.} 347 maiestatis] magistatis *O*^l eo] *s.l.* *al.m.* *N*^l
 349 licentia] licentiam *N*^l *O*^l *P*^l regnorum] regnum *M*^l, sibi *praem.* *P*^{3a.c.} 350
 aditibus] adhibitus *M*^l

335 Ioh. 10, 30 338 Ps 144, 19 339 Is. 48, 14 342/343 Matth. 20, 23
 346/348 Matth. 19, 28 350/351 Matth. 16, 19

leur exégèse de Ioh. 6, 38. Quant à l'unité de nature, qu'il n'a pas suffisamment dite avec ce premier argument, il va la prouver dans les lignes qui suivent en montrant qu'elle se déduit de l'unité de volonté, puisque le Père fait la volonté du Fils autant que le Fils fait la volonté du Père. Ces lignes sont brèves, mais fortes.

⁶³ Cf. Ps-Vig., *C. Var.* I, 8, qui réfute pareillement l'exégèse arienne de Ioh. 6, 38 en citant plusieurs textes dont Is. 48, 14, mais l'idée est quelque peu différente. La rétorsion explicite de l'argument arien et le recours au Ps. 144, 19 semblent être une création propre de notre auteur.

voir et une autorité absolue, l'honneur de douze sièges? *Lors du renouvellement de toutes choses*, dit-il, *quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi avec lui sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël*⁶⁴. De plus, il a élevé Pierre au plus haut degré de dignité en lui accordant le pouvoir d'ouvrir et de fermer les portes du Royaume des cieux: *Je te donnerai les clés du Royaume des Cieux*, dit-il, *et tout ce que tu auras lié sur la terre, sera lié dans les cieux*⁶⁵. Mais ces deux disciples demandaient des choses telles que, s'ils les recevaient, ils abaisseraient sans doute les autres. Aussi, le docteur bon et parfait renvoya leur demande à l'arbitrage du Père. Il agit ainsi pour ne pas précipiter le désir de ceux qui demandaient dans un désespoir particulièrement profond, mais plutôt le dresser vers les cimes du plus grand des combats. Et en enseignant que l'octroi d'une récompense attendue ne relevait pas du pouvoir de celui qui donne, mais pouvait à juste titre être obtenu par les mérites d'une conduite éprouvée et parfaitement digne, il n'attristerait pas les autres, si en raison d'un pouvoir propre⁶⁶ il accordait à ces deux-là ce qu'ils demandaient⁶⁷.

14. – Ils objectent encore que l'Esprit saint est créature en se servant de ce témoignage prophétique: «*C'est lui le Seigneur rendant puissant le tonnerre et créant l'esprit*»⁶⁸. Il est difficile de penser que l'Écriture sainte entende clairement parler de l'Esprit saint, sans ajouter au mot 'esprit' un qualificatif spécifique. Elle dit toujours: 'Esprit de Dieu' ou 'Esprit du

⁶⁴ Cf. Ps-Vig., *C. Var.* I, 14: « Qui omnibus discipulis duodecim tribus iudicandi potestatem dedit, et secum sedere permisit, duobus tantum discipulis ut ad dexteram uel ad sinistram eius sederent, licentiam dare non habuit? », et Fulg. (?), *Ser.* 21 (*PL* 65, 888d): « Qui promittit duodecim thronos ad communem petitionem, duos thronos in suam non habuit potestatem? » (après la citation de Matth. 19, 28). Les trois textes sont d'autant plus à rapprocher qu'ils citent Matth. 19, 28 avec la leçon *cum eo* que nous n'avons trouvée nulle part ailleurs (sedebitis et uos *cum eo* super duodecim sedes).

⁶⁵ Mt 16, 19 avait déjà été brièvement utilisé par Ambr., *De fide* III, 12, 100: « Quomodo ergo potest non in potestate habere, quod donat dicens: *Tibi dabo claves regni caelorum?* ». Cf. aussi Ps-Aug., *Sol.* 50.

⁶⁶ Une enquête approfondie dans le *LLT* et la *PLD* révèle que l'association de l'adjectif *ultroneus* et du substantif *potestas* ne se rencontre nulle part ailleurs qu'en Vigile, *C. ar.* II, 34: « ultronea potestatis auctoritate » dans un contexte similaire: le Fils (ou l'Esprit) peuvent-ils agir avec une autorité propre?

regni caelorum et quaecumque ligaueris super terram erunt ligata et in caelis.
 Verum quia isti duo talia postulabant quae si acciperent alios sine
 dubio infirmarent, idcirco doctor optimus et bonus eorum petiti-
 onem ad Patris arbitrium retulit, ut et desiderium praecipua et mag-
 355 na flagitantium desperatione non deiceret sed magis in summo cer-
 taminis agone constitueret, et dum flagitati muneris donum non
 potestate dantis prouenire sed bene meritorum probata et dig-
 nissima conuersatione elici posse doceret, et alios minime contri-
 staret, si ultronea potestate istis duobus quae poscebant tribueret.
 360 14. — Item obiciunt de Spiritu sancto quod creatura sit, utentes
 isto prophetae testimonio quo ait: « *Ecce Dominus firmans toni-
 truum et creans spiritum* ». Difficile sancti Spiritus nomen scriptura
 diuina simpliciter sine adiectione propriae demonstrationis insinuat.
 Aut Spiritum Dei aut Spiritum Patris aut Spiritum Filii aut Spiri-
 365 tum sanctum semper adnuntiat. Vbi uero nude ‘spiritum’ ponit,
 non pertinet ad sancti Spiritus personam nudae pronuntiationis ap-

351 terram] terra N¹ 352] uerum] om. M¹ postulabant] postolabant M¹ N¹ O¹
 353 optimus et bonus] tr. P³ 355 deiceret] diceret N¹ O¹ B¹la.c. P¹la.c. R¹, deicerit
 M¹ sed magis in summo] om. M¹ 356 constitueret] constituerit N¹ O¹ B¹la.c.
 P¹la.c. R¹, constituit M¹ 357 postestate] potestatem M¹ prouenire N¹] prouene-
 rit O¹la.c. proueniret O¹la.c. proueniret B¹ P³ δ uenerit M¹ bene] om. M¹ 358 eli-
 ci] elegi M¹, felici P³la.c., uel elici scr. in marg. P³la.c. doceret] docerit M¹ alios]
 illos mss sed uel alios suprascr. B¹la.c. 358/359 contristaret] contestauit M¹ 359
 ultronea] ultro in ea N¹ O¹ B¹ P³ 361 quo] quod M¹ N¹la.c. firmans] formans
 P³ 362 sancti spiritus] tr. M¹ 363 demonstrationis] demonstrationes M¹, de-
 monstratione N¹la.c. 364 aut] sed praem. in marg. O² 365 semper] s.l. O¹la.c.
 nude] nudae M¹ spiritum ponit] tr. P³

361/362 Am. 4, 13

⁶⁷ Ambroise avait donné une très longue explication de Matth. 20, 23 en réponse à l’usage arien du verset (*De fide* V, 5, 55 – 6, 88). Notre auteur s’en souvient peut-être, car Matth. 19, 28 y était cité par deux fois. Mais le verset n’était guère exploité et l’explication se déployait tout autrement. En revanche, l’exégèse de Matth. 20, 23 donnée ici – ne pas susciter la jalousie des dix autres disciples – avec l’usage conjoint de Matth. 19, 28 pour prouver la *potestas* réelle du Fils à un parallèle précis dans les textes cités à la note 64, et une fois encore chez Vigile, *C. ar.* II, 31: « Sedes discipulis petentibus se non posse dare testatur, ne inter eos diuortium nasceretur. Nam qui ait, Non est meum dare uobis, ipse iam dudum discipulis duodecim sedium iudicandi tribuit potestatem ». Nous ne l’avons pas trouvée ailleurs. Elle affleure toutefois en Didym., *Trin.* III, 29.

⁶⁸ Argument privilégié des ariens et des pneumatomaques dès les premières heures de la controverse. Cf. Ath., *Epist. ad Ser.* I, 3; Basil. Caes., *C. Eun.* III, 7; Didym., *De Sp.* s. 65; Gr. Nys., *De fide* (PG 45, 144c).

Père' ou 'Esprit du Fils' ou 'Esprit saint'. Mais quand elle dit simplement 'esprit', ce nom seul, sans autre expression, ne désigne pas la personne de l'Esprit saint, mais les esprits qui, répartis dans l'ensemble du monde créé selon leur nature propre, remplissent des ministères et servent selon l'ordre de Dieu. C'est pourquoi aussi, voulant que l'on comprenne qu'il s'agit ici de quelque esprit créé, elle ne dit pas: 'et créant l'Esprit saint', mais *créant l'esprit*, affirmant par ces mots de manière très claire qu'il s'agit du souffle du vent qui a coutume d'accompagner le tonnerre lorsque les cieux sont ébranlés⁶⁹. Et l'ordre de l'énoncé prophétique – c'est-à-dire, en premier 'rendre puissant le tonnerre', et ensuite 'créer l'esprit' – cet ordre n'autorise pas à comprendre qu'il s'agisse de l'Esprit saint. Car ces gens peuvent bien dire qu'il est question de l'Esprit saint, ils affirment par ailleurs que l'Esprit est la première de toutes les créatures! Il est donc manifeste que le prophète n'a pas parlé ici de l'Esprit saint, mais du vent que le tonnerre précède selon l'ordre de la création, comme chacun sait. De fait, sois attentif à la valeur même du mot et vois qu'elle ne convient aucunement à l'Esprit saint. En effet, il est dit: *rendant puissant le tonnerre et créant l'esprit*. De fait, si d'après eux il lui donne d'être en le créant avant toute créature, faudra-t-il dire qu'il le crée toutes les fois que le tonnerre se fait entendre?⁷⁰ Qu'ils apprennent donc à s'abstenir de blasphémer contre l'Esprit saint, lui dont ils ne pourront jamais démontrer qu'il a été créé.

Fin des réponses aux objections des ariens.

⁶⁹ L'auteur reprend les explications d'Am. 4, 13, que l'on trouve chez les auteurs nicéens, souvent très proches les uns des autres. Cf. Ath., *Epist. ad Ser.* I, 3-10; Didym., *Trin.* II, 31; *De Sp. s.* 65-73; Ambr. *De Sp. s.* II, 6, 48-61.

⁷⁰ Cf. Ps-Euseb., *Trin.* XII, 170 qui commente pareillement Am. 4, 13: « Audiant non de Spiritu sancto hoc dixisse Filium Dei, sed de spiritu uenti qui tonitruum sequitur. Neque enim praecedit Spiritum sanctum tonitruum, sed praecedit spiritum uenti, quem creare se dixit post tonitruum Dominus. Alioquin dicant, an ante Spiritum sanctum crearet tonitruum ». Cf. aussi Fulg., *C. Fab.* III, 3: « Si de sancto Spiritu in hoc loco aliquid esset accipiendum, non utique tonitruum fuisset primitus nominatum ».

pellatio sed ad ministeriales spiritus qui, in uniuersitate creaturae constituti secundum propriam naturae qualitatem, diuino famulantur imperio. Vnde etiam hic aliquem de creaturis spiritum intellegi uolens, non dixit: 'et creans Spiritum sanctum', sed: *creans*, inquit, *spiritum*, apertissime hoc loco spiritum uentum esse pronuntians qui semper in commotionibus caeli tonitruum subequi solet. Sed nec ipse prophetici sermonis ordo permittit Spiritum sanctum debere intellegi, quoniam prius dixit firmari tonitruum et postea creari spiritum. Licet enim isti creaturam dicant Spiritum sanctum, priorem tamen eum esse cunctis creaturis adnuntiant. Apparet ergo hoc in loco non Spiritum sanctum prophetam posuisse sed uentum cui in creationis ordinem tonitruum dinoscitur praetulisse. Nam intueri ipsius uerbi uirtutem et uide quia omnino Spiritui non conuenit sancto. Et enim *firmans tonitruum et creans spiritum*. Vtique si eum secundum istos iam ante omnem creaturam creando constituit, quomodo eum totiens creare dicendus est quotiens tonitruum fuerit confirmatum? Discant ergo a sancti Spiritus blasphemio temperare quem nusquam poterunt creatum ostendere.

EXPLICIUNT SOLVTIONES OBJECTIONVM ARRIANORVM.

367 ministeriales] ministeriale *N^l O^l B^l^{la.c.} P³ R^l* 368 propriam ... qualitatem] propria ... qualitate *M^l* 370 dixit] dixi *O^{la.c.}* 372 in commotionibus] incommutationibus *M^l* 373 ipse] ipsi *O^l B^l^{la.c.} P³^{la.c.}*, ipsius *B^l^{lp.c.}*, ipse *P³^{pc.}* sermonis] sermones *N^l O^{la.c.}* permittit] promittit *O²* 374 prius] pluraliter *M^l* 377 prophetam] propheta *N^l O^l* posuisse] fuisse *P³^{la.c.}*, posuisse *in marg. P³^{pc.}* 378 ordinem] ordine *M^l O²* praetulisse] protulisse *P³^{la.c.}* *sed* uel praetulisse *scr. in marg. P³^{pc.}* 379 nam] non *M^l* quia] qui *M^l* 380 conuenit] quoque (!) *M^l* 380 firmans tonitruum] *om. mss, in marg. B^l^{lp.c.}* 381 istos iam] historiam *N^l* 382 eum] cum *N^l ea P³^{la.c.}* totiens] totius *M^l* creare] creaturae *N^l* 383 discant] discedat *M^{la.c.}*, discedant *M^{lp.c.}* 383/384 blasphemio] blasphemia *M^{lp.c.}* 384 quem] et *M^l* poterunt] potuerint *M^l P³^{la.c.}*, poterint *N^l O^l B^l^{la.c.} P^{la.c.} R^l P³^{pc.}* 385 expliciunt solutiones objectionum arrianorum] expliciit *M^l*, expliciunt solutiones objectionum (*deinde aliquot uerbi erasi ex quibus 'arrianorum' legitur*) *N^l*, amen *add. O^l B^l^l, om. P³*

367 Cf. Hebr. 1, 14

Un folio du « Grand commentaire d'Hésychius de Jérusalem sur les psaumes » conservé à Bruxelles

par

Jacques NORET

(Bruxelles)

Le but de la présente note est de rattacher un folio palimpseste de Bruxelles, déchiffré naguère et contenant un commentaire des psaumes qui semble ne pas avoir été conservé ailleurs, à l'ensemble, non encore déchiffré mais largement conservé, d'un codex employé au début du xiv^e siècle.

En 1987 parut à Berlin, après d'innombrables atermoiements, sous le titre *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, le troisième volume¹ des Mélanges en l'honneur de l'abbé Marcel Richard (1907-1976), Mélanges pour lesquels on avait demandé des contributions du vivant de celui-ci et même, si je me souviens bien, alors qu'on ne prévoyait pas encore sa mort prochaine. Ce recueil contenait notamment, aux p. 457-468, un petit article intitulé « Fragments palimpsestes d'un commentaire inconnu du psaume 146 », que j'avais rédigé entre 1972 et 1977. Le texte que j'étais là à partir de l'écriture inférieure de deux folios, les folios 75 et 84 – lesquels sont en fait deux moitiés d'un ancien feuillet de très grandes dimensions – du *Bruxellensis*, *Bibliothecae regiae*, IV.459, ne se retrouve en effet nulle

¹ Il porte le n° 133 dans la collection *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*.

part ailleurs ; aujourd'hui encore, c'est en vain qu'on le cherche dans le *TLG online*. Néanmoins, mon inexpérience de l'époque m'empêcha de remarquer que j'avais sous les yeux un folio, séparé bien sûr par le hasard, qui se rattachait clairement à un grand ensemble de feuillets palimpsestes reconnu depuis la fin du XIX^e siècle. En effet, si je cherchai bien tout ce qui avait été publié en fait de commentaires anciens du ps. 146 et ne trouvai nulle part le texte que j'avais déchiffré dans le *Bruxellensis*, par contre, tout en sachant que le manuscrit provenait de la bibliothèque du Saint-Sauveur de Messine², je ne songeai pas à examiner s'il n'y avait pas dans cette ancienne bibliothèque d'autres folios analogues à celui (ou à ceux, comme on voudra) de Bruxelles.

Or, la chose est évidente dès que l'idée se présente.

Le folio qui est à l'origine des actuels folios 75 et 84 du *Bruxellensis* mesurait au moins 435 × 295 mm³, ce qui est inhabituellement grand. Or, dans les manuscrits 30 et 29 de l'ancien fonds du Saint-Sauveur, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque universitaire de Messine, deux manuscrits très grands eux aussi⁴, qui constituent ensemble une célèbre collection de Vies de Saints et d'homélies (un « panegyrikon ») pour toute l'année, du 1^{er} septembre au 31 août⁵, on compte respectivement 110 et 83 folios palimpsestes, dont on croit depuis plus d'un siècle qu'ils recèlent un commentaire des psaumes d'Hésychius de Jérusalem⁶.

² Voir par ex. mon article « Le palimpseste grec Bruxelles, Bibl. Roy., IV. 459 », *Analecta Bollandiana*, 95 (1977), p. 102.

³ Cf. « Fragments palimpsestes », p. 457.

⁴ Selon Salvatore Rossi (« Catalogo dei codici greci dell'antico Monastero del SS. Salvatore che si conservano nella Biblioteca Universitaria di Messina », dans *Archivio Storico Messinese*, II. 3-4, 1902, p. 98 et 100), ils mesureraient 428 × 334 mm. ; ces chiffres ont été repris par H. Delehaye (voir ci-dessous, n. 13), A. Mancini (voir ci-dessous, n. 6) et A. Ehrhard (voir ci-dessous, n. 5). Plus récemment, Alexander TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, vol. I: *Text*, Urbana - Chicago - Londres, 1972, p. 110, mentionne 425 × 334 mm. pour le *Messanensis* 30, 425 × 330 mm. pour le ms. 29.

⁵ Cf. Albert EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, III (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 52), Leipzig, 1939-1952, p. 443-450.

⁶ Cf. Augustus MANCINI, *Codices graeci monasterii Messanensis S. Salvatoris*

Ces folios, écrits sur deux colonnes, portent 49 lignes d'écriture⁷; le folio de Bruxelles, coupé aujourd'hui en deux, comptait lui aussi deux colonnes et conserve 46/48 lignes sur le recto et 46/47 sur le verso, mais on constate qu'une lamelle de parchemin avec au moins deux lignes de texte a disparu entre les deux moitiés conservées du folio⁸. D'autre part, le texte scripturaire y alterne avec le commentaire, mais alors que ce dernier est écrit en onciales légèrement penchées et sur toute la largeur des colonnes, le texte du psaume lui-même est en onciales droites et n'occupe qu'une largeur de 6,5 à 7,5 cm au centre de la colonne⁹; la même présentation peut se voir, par ex., sur le fol. 15^r du *Messanensis* 30, dont Mme Maria Teresa Rodriquez a publié récemment une photographie partielle¹⁰. Si, il y a 35 ans, j'avais vu une telle photo, je n'aurais pas

(= *Atti della R. Accademia Peloritana*, 22, II, 1907), p. 52 et 65-66. L'attribution du commentaire à Hésychius remonte à R. Reitzenstein (Hésychius d'Alexandrie, dit-il par erreur; cf. *Berliner philologische Wochenschrift*, 9 [1889], col. 622) et s'est affirmée avec le temps; on affirme couramment qu'il s'agit du « Grand commentaire des psaumes » de cet auteur (CPG 6554). Je ne le nie aucunement, mais il faut quand même rappeler l'aporie soulevée dès 1901 par Mgr Giovanni MERCATI (*Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901 [*Studi e Testi*, 5], p. 171, n. 2), qui a trouvé les versets 4 à 17 du psaume 103 commentés à la fois sur les fol. 103 et 42 du *Messanensis* 29 et sur les fol. 236-237 du *Messanensis* 30; or, on sait que dans un commentaire exégétique le commentateur suit le texte verset après verset et, normalement, ne commente pas deux fois le même passage. Personne, à ma connaissance, n'a encore résolu ce problème, pour la bonne raison que, depuis la première décennie du xx^e siècle, plus personne ne semble avoir étudié de manière un peu approfondie cet ensemble de folios palimpsestes.

⁷ Cf. MERCATI, *ibid.*, n. 1; TURYN, *ibid.*; Maria Teresa RODRIQUEZ, « I palinsesti di Messina: indagine preliminare », dans *Libri palinsesti greci: conservazione, restauro digitale, studio. Atti del Convegno Internazionale ..., 21-24 aprile 2004*, a cura di Santo LUCÀ, Rome, 2008, p. 210.

⁸ Cf. « Fragments palimpsestes », p. 457.

⁹ Cf. *ibid.*

¹⁰ Cf. *Catalogo dei manoscritti datati del Fondo del S.S. Salvatore*, Palerme, 1999 (impr. en 2000), pl. 12. Dans la seconde colonne, sur les lignes 12 à 10 à partir du bas de la photographie, on aperçoit le verset 18 du ps. 117:

ΠΑΙΔΕΥΩΝΕΠΑΙΔΕΥΣΕΝ
ΜΕΟΚΣΚΑΙΤΩΘΑΝΑΤΩ
ΟΥΠΑΡΕΛΩΚΕΝΜΕ

Le verset est écrit sur une largeur réduite par rapport à la largeur normale de la colonne.

douté un seul instant que le(s) folio(s) de Bruxelles et ce folio provenaient d'un seul et même codex.

La partie du commentaire conservée à Bruxelles va de la ligne qui précède le ps. 146, 1 jusqu'au commentaire du ps. 146, 8. Cela s'insère parfaitement entre le fol. 77 du *Messanensis* 29, où Mancini a repéré le commentaire du ps. 145, 1, et le fol. 50 du *Messanensis* 30, où il a reconnu le commentaire des ps. 147 et 148¹¹.

Le folio de Bruxelles et les ménologes *Messanenses* 30 et 29 ont été récrits par le même scribe¹². L'écriture supérieure du *Bruxellensis* IV.459 date donc approximativement de la même époque (début du xiv^e siècle) que le ménologe de Messine, époque où fut visiblement « sacrifié » le Grand commentaire des psaumes laissé par Hésychius de Jérusalem.

Enfin, le folio de Bruxelles est transcrit d'une écriture qui, à première vue du moins, semble plus ancienne que celle de la plupart des manuscrits onciaux conservés, tant intacts que palimpsestes. C'est ce qui m'a amené à les dater, prudemment, des viii^e/ix^e siècles et non des ix^e/x^e. Je constate qu'à Messine les diverses personnes qui ont essayé de dater les folios contenant le commentaire palimpseste ont également eu tendance à en reculer la date¹³.

¹¹ Cf. MANCINI, *op. cit.*, p. 66 et 52.

¹² J'ai écrit plusieurs fois — cf. « Le palimpseste grec », p. 102; « Fragments bruxellois du ms. grec 6 de la Bibliothèque de l'Université de Messine (fonds du Saint-Sauveur) », dans *Atti della Accademia Peloritana*, n.s., 15 (1977-1978), p. 175; « Trente-six grands folios onciaux palimpsestes (avec un fragment inédit) de Paul d'Égine », dans *Byzantion*, 49, 1979, p. 307 — qu'il s'agissait de Daniel, le skeuophylax du Saint-Sauveur, dont on a gardé le colophon de 1307 au fol. 265 (en réalité, fol. 230) du *Messanensis* 30. Ce qui est sûr, c'est que le scribe principal de l'écriture supérieure du *Bruxellensis* IV.459 est le même que le scribe principal qui récrivit les deux *Messanenses*. Est-ce Daniel, comme le voudrait la souscription susdite? Un doute s'impose lorsqu'on constate l'écriture peu assurée de la souscription et du texte qui la précède (pl. 87 du *Catalogo* de Mme Rodriquez cité à la n. 10) et l'écriture du même genre mais bien plus élégante et assurée de l'ensemble du panegyrikon (voir pl. 12, 85-86 et 88-89); l'écriture moins assurée se retrouve sur la pl. 13 (fol. 213v du *Messanensis* 29), où précisément une miniature figure Daniel en scribe.

¹³ Filippo Matrangola, auteur d'un catalogue manuscrit des *codices* grecs du Saint-Sauveur terminé en 1885, osait dater le commentaire palimpseste du

Les folios 75 et 84 du *Bruxellensis* IV.459 sont donc les restes d'un 194^e folio, qui doit s'ajouter aux 193 folios palimpsestes des *Messanenses* 29 et 30, et ce grand ensemble constitue le seul témoin, on le notera, à nous avoir conservé des parties substantielles du Grand commentaire hésychien sur les psaumes 119-150.

Je crois ne jamais avoir vu d'épreuves de l'édition parue à Berlin. Je profite donc de l'occasion pour rectifier ce qui doit l'être dans mon article de 1987 :

p. 457, l. 15, lire « la mémoire » (non le mémoire) ;

p. 458, l. 5, lire « Jean-François » ;

p. 459, dans la transcription de la col. B du fol. 75^r, la dernière ligne doit commencer par ΟΥΔ, non par ΔΟΥ ;

p. 460, Édition, 1, l. 5 : j'ai constaté tout récemment que la première lettre qui suit ποφητεία est sûrement un χ, si bien qu'il n'y a guère de doute qu'il faille lire χορηγεῖν ; *ibid.*, l. 10, lire ὕμνοις, non ἥμνοις ;

p. 461, première ligne, lire ἦν, non ῆν ; *ibid.*, Édition, 3, l. 5, il y a un petit accent aigu superflu sur λησταῖς ; Édition, 4, l. 2, lire μηδενός, non μηδέν ; *ibid.*, l. 4, lire τὸ, non ζὸ ; Édition, 5, ll. 1-2 et l. 4, lire οὐκ ἔστιν ; *ibid.*, l. 5, lire ῆ, non ῆ̃ ; *ibid.*, l. 6, lire Ἡσαΐας ; *ibid.*, l. 7, lire τῆ, non τῆ̃ ; *ibid.*, l. 8, lire <ῆσ>χ>υνεν ; Édition, 6, l. 3, lire ἀλλ' ; *ibid.* l. 4, lire τὰύτη ;

iv^e siècle (cf. H. DELEHAYE, « Catalogus codicum hagiographicorum graecorum monasterii S. Salvatoris, nunc Bibliothecae Universitatis Messanensis », *Analecta Bollandiana*, 23 [1904], p. 41 ; voir aussi p. 20). Mancini, se fiant probablement à Reitzenstein (cf. G. FRACCAROLI, « Dei codici greci del Monastero del SS. Salvatore che si conservano nella biblioteca universitaria di Messina », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 5 [1897], p. 511, n. 1), ne le situait plus qu'au vi^e/vii^e siècle. Plus récemment, Alexander Turyn (*loc. cit.*) l'a situé comme moi au viii^e/ix^e siècle, ce qu'a repris Mme Annacalora CATALDI PALAU, « Un nuovo manoscritto del « Grande Commento » ai salmi di Esichio di Gerusalemme, Oxford Auct. T.II.3 », *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s., 52 (1998), p. 171. Mais tout dernièrement Mme Maria Teresa Rodriguez et le Professeur Santo Lucà ont préféré le dater des ix^e/x^e siècles (cf. M. T. RODRIGUEZ, « I palinsesti », *loc. cit.* ; S. LUCÀ, « Ars renovandi : modalità di riscrittura nell'Italia greca medievale », dans *Libri palinsesti greci* (cit. n. 7), p. 142.

p. 462, Édition, 8, l. 11, lire ἡμῖν, non ἡῖν; ibid., l. 19, entre χλόην et ἀνατέλλει il faut ajouter ἡμῖν;

p. 463, l. 10, lire « plaît »;

p. 468, l. 5, remplacer 8 par 7.

Résumé

Les folios 75 et 84 du *Bruxellensis*, *Bibl. Regiae*, IV.459, palimpsestes, dont l'écriture inférieure conserve un « commentaire inconnu de psaume 146 » publié en 1987, proviennent du même codex, remployé au début du xiv^e siècle, que 193 autres folios conservés dans les *Messanenses* gr. 29 et 30. Le commentaire exégétique remonte très vraisemblablement à Hésychius de Jérusalem.

Unidentified echoes of the Bible and the Fathers in Raban Maur's Commentary on Judith

by

Neil ADKIN
(Chapel Hill)

Raban Maur was a *vir valde religiosus et in Scripturis Divinis adprime eruditus*, who performed the remarkable feat of producing commentaries on nearly all of them¹. Raban's commentary on Judith was the first systematic exposition of this book. It is appropriately dedicated to Judith of Bavaria, wife of Emperor Louis the Pious. The sources on which this commentary draws have recently been the object of a very careful investigation². Even more recently the commentary on Judith has been provided with a critical edition³. Like her predecessor, Simonetti too has given close attention to the issue of Raban's

¹ This characterization of Raban comes from the start of the contemporary Life by Rudolf of Fulda, *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum*, ed. by G. WAITZ, Hanover, 1887 (MGH SS, 15, 1), p. 330. The Life ends (p. 340) with a detailed list of the commentaries.

² S. CANTELLI BERARDUCCI, *Hrabani Mauri opera exegetica: Repertorium fontium*, Turnhout, 2006. The commentary on Judith is examined on pp. 302-306 and 683-690. In the latter section ("apparatus fontium") Cantelli Berarducci has collaborated with C. Verri, whose work she has however subjected to a "revisione completa" (cf. p. 411). For the importance of Cantelli Berarducci's study cf. (e.g.) the review by G. R. EVANS, *Journal of Theological Studies*, 58 (2007), p. 809: "This three-volume work of reference will provide an invaluable resource".

³ A. SIMONETTI, *Rabano Mauro: Commentario al libro di Giuditta*, Florence, 2008. This edition marks a substantial advance on the one in PL, 109, cols. 539-592; cf. the review by the present writer, *Latomus*, 69 (2010), pp. 514-515.

sources in the commentary. While these two very recent contributions to *Quellenforschung* are unquestionably of the greatest value, it would seem nonetheless that the dossier of Raban's sources in this commentary is still capable of augmentation.

The first passage at issue occurs in the important dedicatory poem to the Empress Judith: this commentary is the only one to be introduced by such a *carmen figuratum*, in which the number of letters is the same in each verse. Line 17 of this poem is a crux: *quo dignatque uocata ipsa* (sc. the Empress) *sit munere Cristi*⁴. Light would seem to be shed on this enigmatic verse by recognition that here Raban's source is II Thessalonians 1, 11: *ut dignetur vos vocatione sua Deus*. Raban's inceptive *quo [...]* *que* would seem moreover to have been suggested by the similarly initial *in quo etiam* of the biblical text, where the variant *quo et*⁵ is particularly close to Raban's own wording. His postposition of the connecting particle in *quo dignatque* reflects a mannerism of this poem⁶. Raban's use of active *digno* alongside the deponent is widely attested⁷; similarly his employment of the subjunctive after this verb with ellipse of *ut* can be paralleled elsewhere⁸. Detection of this debt to II Thessalonians also identifies the elusive subject of *dignat* as *Deus*.

In the commentary itself the first passages that call for discussion in this respect are found in the opening chapter, which contains one unidentified echo of the Bible and two of the Fathers. In 1, 23 Raban notes that Arphaxad is a type of the proud, whose *totus nisus [...]* *per fastum tumoris atque per elationem mentis agitur*. Here the impressive phrase *per fastum tu-*

⁴ Significantly the line is mis-transcribed as *quo digna atque uocata ipsa sit munere Cristi* by M. PERRIN, "La représentation figurée de César-Louis le Pieux chez Raban Maur en 835: religion et idéologie", *Francia*, 24/1 (1997), p. 61.

⁵ Cf. H. J. FREDE, *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos*, Freiburg, 1975-1982 (*Vetus Latina*, 25, 1), pp. 315-316.

⁶ It recurs in lines 9, 12, 18, 19, 21 and 35 (*bis*). In the present passage the *-que* is largely redundant; for such "Bedeutungsschwund" of this connective cf. J. B. HOFMANN, A. SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik*, Munich, 1972, pp. 475-476.

⁷ Cf. *Thes. Ling. Lat.* 5, 1 col. 1140, 43-83 (s.v.).

⁸ Cf. *Mittellat. Wörterb.* 3, 4 col. 636, 49-50 (s.v.).

moris, which would seem to be glossed by the ensuing *per elationem mentis*, has evidently been appropriated from Gregory the Great, who had employed it twice⁹. No further instance of this *iunctura* is provided by the online *Library of Latin Texts*¹⁰. In 1, 27 Raban then says of the *spiritalis Nabuchodonosor*, a.k.a. the Devil, that *etiam studet, si possibile est, ipsos electos subvertere*. Here the reference is to Mark 13, 22: *ad seducendos, si potest fieri, etiam electos*¹¹. Finally in 1, 29 it is said of the same Devil that *rediviva rursus suscitatur bella*. The striking syntagm *rediviva bella* would appear to have been taken from Orosius: *cum redivivum contra Romanos bellum molirentur*¹².

The second chapter contains three unidentified echoes of scripture. The first occurs in 2, 2: *Nabuchodonosor, furore repletus*. Here Raban is echoing Daniel 3, 19: *Nabuchodonosor repletus est furore*. In both passages the context is the same: resistance to Nebuchadnezzar's orders. The same book of Daniel has also inspired the second reminiscence, which is found in 2, 6: *ut faciat ea quae non fecerunt patres sui neque patres patrum eius*. This wording comes from Daniel 11, 24: *et faciet quae non fecerunt patres eius et patres patrum eius*. In Raban this statement is

⁹ Viz. *moral.* 10, 50 and 34, 46. Patristic texts (to the death of Isidore of Seville in 636) are cited in this article according to *Thesaurus Linguae Latinae: Index librorum scriptorum inscriptionum*, Leipzig², 1990, and its online *Addenda* at <http://www.thesaurus.badw.de/pdf/addenda.pdf> (updated July 2008).

¹⁰ Identification of the present echo of Gregory would seem to be particularly significant, since in this commentary Simonetti (cf. *op. cit.* [n. 3], p. 102) is able to detect a total of only two borrowings from the whole of the very extensive oeuvre of this vastly influential Father. Evidence will moreover be adduced below to demonstrate that the commentary on Judith echoes Gregorian phraseology on two further occasions. It is accordingly possible to more than double the dossier of Raban's debt to Gregory in this commentary.

¹¹ For Raban's *si possibile est* in connection with this verse cf. (e.g.) Jerome, in *eccles.* 9, 12.

¹² *Hist.* 3, 22, 12. The only other pre-Carolingian example of this phrase to be found in the online *Library of Latin Texts* is Ammianus Marcellinus 28, 1, 1 (*bella rediviva*). Whereas however Ammianus is not listed by Cantelli Berarducci (*op. cit.*; n. 2) among Raban's sources, the influence of Orosius on the Middle Ages in general and Raban in particular was massive; cf. *ib.* 173-175. Finally it may be noted that Orosius says at *hist.* 5, 22, 16: *redivivos bellorum civilium cineres suscitavit*. Here the verb matches Raban's *suscitatur*.

immediately preceded by the words *in quem* (sc. the Son of Perdition) *totus intrabit Satanas*. Here the phrasing has been suggested by Luke 22, 3: *intravit [...] Satanas in Iudam*¹³.

The next chapter is marked by an interesting cento of biblical and patristic echoes. Here Raban expresses himself as follows (3, 6): *qui ergo corde in desideriis terrenis defluit et extollitur mundana superbia, veterisque hominis vanitatem sequitur, ingrediens terram duabus viis [...]*. Neither Simonetti nor Cantelli Berarducci says anything at all about these words. The point ought however to have been made that Raban's rather odd use of language in *corde in desideriis terrenis defluit* is again due to Gregory the Great (*moral.* 4 *praef.* 4): *corda [...] in huius mundi desideriis defluunt*¹⁴. In the present passage the verbal debt to the *Moralia* is extensive: while *in desideriis defluere* is common to both texts, Raban's *corde* and *terrenis* match the Gregorian *corda* and *huius mundi* respectively¹⁵. If however the wording of both authors is very close, the context is quite different: unlike the commentary on Judith the *Moralia* is referring to the Jews. It might moreover be felt that Raban's use of this language entails a slight inconcinnity. Since Gregory was talking about the dew and rain on the mountains of "Gilboa", which he etymologized as *decursus*, his use of *defluere* had a certain appropriateness. Such however is no longer quite the case in this passage of the commentary on Judith, where the Gregorian text is being used merely because of Raban's antecedent etymology of *Syria* as *umecta* (3, 5).

After this reminiscence of the *Moralia* Raban moves on to a pair of scriptural echoes. The first occurs in the words *veterisque hominis vanitatem sequitur*. While the collocation *vetus homo*

¹³ For Raban's particular phrase *totus Satanas* in connection with this Lucan text cf. Rufinus, *Orig. princ.* 3, 2, 1. For the same collocation used in conjunction with the Son of Perdition cf. Jerome, *in Dan.* 7, 7c.

¹⁴ Raban had already quoted this Gregorian text at *in libr. IV Reg.* (PL, 109, col. 73). He cites it again in *univ.* (PL, 111, col. 362). The same text would also appear to be echoed in a later passage of the commentary on Judith (8, 17: *ut non per diversa vanis deflueret desideriis*), where the cue has been supplied by the antithetic *in superioribus* of Judith 8, 5.

¹⁵ In each passage "heart" comes first, while "worldly" is attached to "desires". Moreover the *superbia* of Raban's ensuing clause finds a counterpart in the *superba* that qualifies Gregory's *corda*.

also occurs in Romans 6, 6 and Colossians 3, 9, it might seem that here Raban is thinking particularly of Ephesians 4, 22 (*deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem qui corrumpitur secundum desideria erroris*), since the *deponere* of this text forms an antithesis to his *sequitur*¹⁶, while the biblical *desideria erroris* is suggestive of Raban's *vanitatem*¹⁷. The second echo of scripture is found in the concluding words of this passage. In such a context the phrase *ingrediens terram duabus viis* might appear somewhat puzzling. It is however simply a slight rifacimento of Ecclesiasticus 2, 14: *terram ingredienti duabus viis*. In order to fit the commentary's foregoing etymology of "Libya" (3, 5: *Libia [...] intrantes* [sc. *interpretatur*]), Raban needs a text that speaks of "entering". His context also requires it to have negative connotations. This verse of Ecclesiasticus fits the bill perfectly, since it runs in full: *vae duplici corde et labiis scelestis et manibus malefacientibus et peccatori terram ingredienti duabus viis*¹⁸.

The following chapter is particularly rich in such unidentified echoes of the Bible. The first is to be found in 4, 4, which contains the phrase *fame divini verbi*. Here we have a reminiscence of Amos 8, 11: *famem [...] audiendi verbum Domini*¹⁹. In the next paragraph but one of the same chapter Raban then speaks of those who *contra [...] carnalia desideria, quae ducunt ad defectionem vitae ac mortem perpetuam, non enerviter pugnant* (4, 6). Here Simonetti does posit a biblical echo. In her opinion Raban has in mind II Peter 2, 18: *pellicent in desideriis carnis luxuriae eos qui paululum effugiunt qui in errore conversantur*. It

¹⁶ Significantly Raban employs *sequitur* in his own commentary on this verse (*in Eph.*, PL, 112, col. 436: *homo [...] si pristina vitia sequitur, vetus dicitur*).

¹⁷ Raban has moreover just used *desideria* himself.

¹⁸ Various explanations of the "two ways" are provided in Raban's commentary on Ecclesiasticus (*ad loc.*; PL, 109, cols. 774-775): *duabus [...] viis peccator terram ingreditur, quando male facit et sperat sibi bona provenire posse [...], vel quando carnis sectatur opera [...] et spiritus sanctificatione se arbitratur perfici posse [...], vel quando et Dei est quod opere exhibet, et mundi quod per cogitationem quaerit*.

¹⁹ For Raban's particular wording (*fame divini verbi*) in conjunction with this text cf. (e.g.) Bernard of Clairvaux, *serm. de diversis*, ed. by J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS, Paris, 2006 (*SCBr*, 496), p. 200: *fame [...] divini verbi*.

would seem however that the reference is instead to I Peter 2, 11: *abstinere vos a carnalibus desideriis quae militant adversus animam*. Three reasons may be adduced for this view. In the first place both Raban and I Peter employ exactly the same syntagm (*carnalia desideria* | *carnalibus desideriis*), whereas in II Peter the language is somewhat different (*desideriis carnis luxuriae*). Secondly in Raban and I Peter the *desideria* are resisted; in II Peter on the other hand the opposite is the case. Finally Raban resembles I Peter in making *desideria* the antecedent of an immediately succeeding relative clause that affirms their spiritually destructive effect; such a clause is however lacking in II Peter. If then these words of Raban from the start of the afore-cited passage of his commentary draw on I Peter, it may also be pointed out that the last two words of the same Rabanic text (*enerviter pugnans*) are a further unidentified echo of Gregory the Great, who employs the same striking *iunctura* at *Moralia* 31, 78: *enerviter pugnat*. In both authors the phrase is applied to the struggle against the flesh. No other example is found in the online *Library of Latin Texts*.

It would seem that three further passages of this same fourth chapter of Raban's commentary can be shown to contain scriptural echoes that have hitherto escaped notice. The first occurs in the very next paragraph (4, 7), where Raban employs the phrase *veri Israelitae*. Here the wording has been suggested by John 1, 47: *ecce verus Israelita*²⁰. The context is also the same in both passages: while the biblical verse continues with *in quo dolus non est*, Raban himself has just concluded the immediately preceding paragraph with the words *ne heretica versutia subtilem ibi inveniat tramitem*. The second passage comes shortly afterwards (4, 14): *unde Paulus docet servare unitatem spiritus in vinculo pacis, et unanimes esse in orationibus*. The first half of this sentence (*servare* [...] *pacis*) has been duly recognized as a reference to Ephesians 4, 3. However no source has so far been proposed for the second half. For its content

²⁰ For the variant *verus* instead of *vere* cf. the present writer, *Jerome on Virginity: A Commentary on the Libellus de virginitate servanda* (Letter 22), Cambridge, 2003, p. 217.

Raban may well be thinking of Romans 15, 6 (*ut unianimes uno ore honorificetis Deum*). His particular wording would seem however to have been inspired by Acts 1, 14, which he usually cites in the form *erant [...] unanimes in oratione*²¹. The plural *orationibus* is however attested in this text²². This reading *unanimes in orationibus* exactly matches Raban's own wording in the present passage. The third and last text from chapter four is a biblical cento (4, 21): each of the three short sentences of this gloss on Judith 4, 16 evokes a verse of scripture²³. In the first sentence *carnem suam crucifigentes cum vitiis et concupiscentiis* reproduces Galatians 5, 24: *carnem* (pars codd. add.: *suam*) *crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*. In the second one *hostiam laudis [...] offerunt* echoes Hebrews 13, 15: *offeramus hostiam laudis*²⁴. Finally the *corde contrito et humiliato* of the third sentence comes from Psalm 50, 19: *cor contritum et humiliatum*²⁵.

In the next chapter but one Raban uses the phrase *evangelii seminarium* (6, 8). This impressive formulation comes from Jerome, who had employed it thrice²⁶. The earliest of Raban's exegetical works is the commentary on Matthew²⁷: his exegesis of Matthew 10, 23²⁸, where he depends directly on

²¹ So *hom. fest. praec.* (PL, 110, col. 96) and *eccl. disc.* (PL, 112, col. 1237). On both occasions this text of Acts is combined with Eph. 4, 3, as in the commentary on Judith.

²² Cf. (e.g.) Augustine, *c. Fel.* 1, 4.

²³ In full the passage reads: "*offerunt*" ergo ecclesiae Christi sacerdotes "*praecincti ciliciis holocausta Domino*", quando *carnem suam crucifigentes cum vitiis et concupiscentiis totam vitam suam dedicant Deo*. "*offerunt et sacrificia Domino*", quando *hostiam laudis ore et animo offerunt devoto. in quorum "capitibus ponitur cinis"*, cum fragilitatis suae sedulo memores corde contrito et humiliato lacrimas Domino pro salute veri fundunt Israhelis.

²⁴ For Raban's ore cf. the *labiorum* of this verse.

²⁵ This verse is quoted in the commentary (9, 3), where, as here, it is again used in conjunction with "ashes on the head".

²⁶ Viz. in *Is.* 4, 12, 6; in *Mal.* 4, 5; in *Matth.* 10, 23. On Jerome's partiality for such self-repetition of striking phraseology cf. the present writer, "Self-Imitation in Jerome's *Libellus de virginitate servanda* (*Epist.* 22)", *Athenaeum*, n.s., 83 (1995), pp. 469-485.

²⁷ Cf. CANTELLI BERARDUCCI, *op. cit.* (n. 2), p. 347.

²⁸ *Expos. in Matth.*, ed. by B. LÖFSTEDT, Turnhout, 2000 (CC CM, 174), p. 306.

Jerome's own commentary on Matthew²⁹, had duly reproduced the Hieronymian *evangelii seminarium*³⁰. This phrase had evidently stuck in Raban's head, since he again uses it independently in one of his sermons³¹. The online *Library of Latin Texts* supplies only three other instances, all of which are merely borrowings from Jerome's commentary on Matthew.

Chapter ten presents another *mélange* of biblical and patristic texts that have so far defied identification. The first of these scriptural reminiscences is the phrase *coheredes et participes futurae possessionis* (10, 8), which would seem to echo Ephesians 3, 6: *coheredes [...] et conparticipes*³² *promissionis*³³. The second unidentified echo of scripture occurs in 10, 18, where Raban states: *in libera manens custodia* (sc. *Paulus*) *praedicabat verbum Dei cum omni fiducia et suscipiebat omnes qui ingrediebantur ad eum nemine prohibente*. These words echo Acts 28, 30-31: *mansit autem benigno toto in suo conducto et suscipiebat omnes qui ingrediebantur ad eum, praedicans regnum Dei et docens quae sunt de Domino Iesu Christo cum omni fiducia sine prohibitione*. Here however Raban has made substantial modifications to his source: while omitting the biblical *et docens quae sunt de Domino Iesu Christo* as more or less a doublet of *praedicans regnum Dei*, he has also transposed *et suscipiebat omnes qui ingrediebantur ad eum*. As a result each of Raban's two clauses now ends with an adverbial phrase that is parallel in sense (*cum omni fiducia | nemine prohibente*)³⁴. The wording of the beginning, middle and end of this biblical passage has furthermore been remodelled to reflect the language of two texts of the Fathers. Raban's initial *in libera manens custodia* is due ul-

²⁹ Cf. CANTELLI BERARDUCCI, *op. cit.* (n. 2), p. 987.

³⁰ The passages from Jerome's *in Is.* and *in Mal.* that also contain the syntagm are likewise copied in Raban's *cant. Is.* (PL, 112, col. 1094) and *in Ier.* (PL, 111, col. 1268) respectively.

³¹ *Hom. fest. praec.* (PL, 110, col. 49).

³² In Raban's commentary on this verse (*in Eph.*, PL, 112, col. 413) his own text resembles the present passage in reading *participes* instead of *conparticipes*.

³³ It may be noted that both passages end with a paronomastic genitive. Raban's term (*possessionis*) is again used in connection with this verse in his commentary *ad loc.* (*in Eph.*, PL, 112, col. 415).

³⁴ Here the antithesis of positive and negative constitutes an elegant instance of the *schema kat' arsin kai thesin*. At the same time the two synonymous phrases *libera [...] custodia* and *nemine prohibente* frame the sentence.

timately to a passage of Jerome's *De viris illustribus* (5, 5), which had then been appropriated by Bede³⁵. This Bedan passage is in turn cited by Raban himself in his commentary on I Maccabees (*PL*, 109, col. 1222), which is evidently contemporaneous with the one on Judith³⁶. The same Hieronymian text had been combined by Raban's contemporary and friend Freulf of Lisieux with a passage from Rufinus' translation of Eusebius' *Historia ecclesiastica* (2, 22, 1)³⁷: *verbum Dei praedicabat* (sc. *Paulus*) *nemine prohibente*. It is not therefore surprising that Raban himself should also reproduce the same Rufinian wording at the centre and end of the afore-cited echo of Acts: *praedicabat verbum Dei* (sc. *Paulus*) [...] *nemine prohibente*³⁸. The effect of all these changes is to accentuate the point Raban wants to make here – the freedom to preach the Gospel³⁹.

The last two chapters of the commentary on Judith are again especially rich in unidentified echoes of the Bible. Two occur together in 15, 15: *per quem* (sc. *Christum*) *habemus accessum ad Patrem et spem vitae aeternae*. The first half of this clause echoes Ephesians 2, 18: *per ipsum* (sc. *Christum*) *habemus accessum* [...] *ad Patrem*⁴⁰. The second half of Raban's clause (*spem vitae aeternae*) has been inspired by the Epistle to Titus, which

³⁵ *Temp. rat.*, ed. by C. W. JONES, Turnhout, 1977 (*CC SL*, 123B), p. 497.

³⁶ Cf. M. DE JONG, "The Empire as *ecclesia*: Hrabanus Maurus and Biblical *historia* for Rulers", in *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. by Y. HEN, M. INNES, Cambridge, 2000, p. 210, n. 80.

³⁷ The text of Freulf is *hist.*, ed. by M. I. ALLEN, Turnhout, 2002 (*CC CM*, 169A), pp. 470-471.

³⁸ There are further reasons why such a debt to Rufinus should be unsurprising in this passage of the commentary on Judith. On the one hand the next chapter of this commentary (11, 3-8) draws extensively on the next book of the Rufinian *Historia ecclesiastica*. On the other this *Historia*'s second book, which is the one in question here, is used heavily in Raban's synchronous commentary on I Maccabees (cf. CANTELLI BERARDUCCI, *op. cit.* [n. 2], p. 1397); significantly one of these Rufinian texts (*hist.* 2, 19, 2-2, 20, 6) is very close to the text of the *Historia* at issue in ch. 10 of the commentary on Judith. Moreover the passage of the commentary on I Maccabees that quotes this text (viz. *hist.* 2, 19-20) is adjacent to the one that cites the afore-mentioned text of Bede: *in libera manens custodia*.

³⁹ Cf. 10, 15-16 (*praedicatores evangelii | libere manere permiserunt*).

⁴⁰ For Raban's *per quem* in such a context cf. also Romans 5, 2: *per quem* (sc. *Christum*) *et accessum habemus fide in gratiam istam*.

employs the same wording at both 1, 2 and 3, 7. In the next chapter the first unidentified echo of scripture is the phrase *in novitate vitae ambulans* (16, 10), which has been taken from Romans 6, 4: *in novitate vitae ambulemus*. The second such echo in this chapter is found in 16, 23, where it is said of the Devil that *detractus ad inferos et in profundum laci dimersus est, id est ad infernum ultimum*. Here Raban is alluding to Isaiah 14, 15: *ad infernum detraheris in profundum laci*⁴¹.

The next pertinent passage of this chapter (16, 27) exhibits another biblical cento. Here Raban expresses himself in the following terms: *veteris hominis actus [...] abluit et novi hominis conversationem induit, qui renovatur de die in diem secundum imaginem eius qui creavit eum*. If Cantelli Berarducci can suggest no source whatever for these words, Simonetti sees in them no more than an allusion to Genesis 1, 26-27: "*faciamus hominem ad imaginem [...] nostram [...]*". *et creavit Deus hominem ad imaginem suam*. Raban's actual source is however a series of texts from St Paul. The framework is provided by Colossians 3, 9-10: *expoliantes vos veterem hominem cum actibus eius et induentes novum, eum qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit eum*. The middle of this Pauline text has then been spatchcocked with wording drawn from two further passages. While Raban's *novi hominis conversationem induit* reveals the influence of Ephesians 4, 22-24 (*secundum pristinam conversationem [...]; [...] induite novum hominem*), his ensuing *renovatur de die in diem* has been inspired by II Corinthians 4, 16 (*is qui intus est [sc. noster homo] renovatur de die in diem*). This passage of the commentary on Judith in fact rehashes Raban's earlier combination of the same three Pauline texts in one of his sermons⁴², where the same juxtaposition is shown by Raban's particular wording to have been due in turn to a homily of Ps. Augustine (*serm. ed. Mai* 112, 3)⁴³.

The next section of the commentary on Judith can be shown to evince a particular concentration of scriptural ech-

⁴¹ For Raban's *ad inferos* cf. also Is. 14, 11: *detracta est ad inferos superbia tua*.

⁴² *Hom. fest. praec.* (PL, 110, cols. 17-18).

⁴³ For another ninth-century example of the conflation of these three passages cf. Christian of Stavelot, *expos. in Matth.* (PL, 106, col. 1399).

oes that have so far eluded detection. In this connection a total of four passages call for comment. The first occurs in 16, 30, where Judith 16, 11 (*sandalia eius* [sc. *Judith*] *rapuerunt oculos eius* [sc. *Holofernis*]) is glossed as follows: *quia indumenta pedum suorum, quibus calciata fuit in praeparatione evangelii pacis, punxerunt oculos inimici*. Here the relative clause (*quibus* [...] *pacis*) has been prompted by Ephesians 6, 15: *calciati pedes in praeparatione evangelii pacis*⁴⁴. The second passage at issue is found in 16, 36, which speaks of those who *per abstinentiam mortificabant in se desideria carnis, et esuriunt atque sitiunt iustitiam*. The last four words come straight from Matthew 5, 6⁴⁵, while the syntagm *desideria carnis* occurs at Ephesians 2, 3 and II Peter 2, 18. Raban's choice of the Matthean text has been determined by the *siti* of the scriptural lemma (Judith 16, 13). Here two points may be made. On the one hand after the strictly ascetic reference in Raban's directly foregoing *per abstinentiam mortificabant* [...] *desideria carnis* the addition of jurisprudential *iustitia* might be felt to entail a certain inconcinnity. On the other in such an abstemious context the Bible's immediately ensuing *saturabuntur* might seem similarly inapposite⁴⁶. The same chapter of Matthew includes the following precept (5, 44): *diligite inimicos vestros* [...] *et orate pro persequentibus* [...] *vos*. Raban's echo of these words in 16, 38 comprises the third passage in question here⁴⁷. Finally mention should be made of Raban's very next paragraph (16, 39), which contains the last

⁴⁴ This Pauline passage is especially appropriate, since like the present pericope of Judith it too is concerned with "putting on" items of clothing. For Raban's initial *indumenta pedum* cf. besides Judith 16, 9 (*induit*) also the *induite* of Eph. 6, 11 (*induite vos arma Dei ut possitis stare adversus insidias diaboli*). For Holofernes as the Devil cf. (e.g.) the end of the immediately antecedent paragraph of the commentary (16, 29). It may also be noted that Raban's next sentence adds *nequitiae* to the biblical lemma. The same term occurs in Eph. 6, 12; cf. also *nequissimi* in Eph. 6, 16, which is the verse directly following the one with *in praeparatione evangelii pacis*.

⁴⁵ The scriptural text reads in full: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam quoniam ipsi saturabuntur*. Raban's replacement of the biblical *et* with *atque* is evidently due to the desire for *variatio* after his own immediately preceding *et*.

⁴⁶ For the downright Lucullan connotations of this verb cf. (e.g.) *Synon. Cic.* p. 448, 20-21: *epulari, convivari, satiari, satur fieri, saturari, expleri, repleri, pulmento refeciri*.

⁴⁷ Raban says: *ut inimicos suos diligant et pro persequentibus se orent*.

of these unidentified echoes of the Bible in the commentary on Judith. Here the concluding *qui* (sc. *Christus*) *est super omnia Deus benedictus in saecula* is a *mot à mot* citation of Romans 9, 5.

Summary

Two very recent studies have dealt with the issue of Raban Maur's sources in his commentary on Judith. It would seem nonetheless that a number of echoes of the Bible and the Fathers still remain to be identified in the work. This task is addressed in the present article.

The Italian Homiliary :
An example *pro omnibus bonis operibus*
produced according
to the ‘new’ Carolingian homiletic genre
and reform measures*

by
Michael MARTIN
(Durango, CO)

In 789, Charlemagne, ruler of the Frankish kingdoms generally known today as the Carolingian Empire, issued a legal document called the *Admonitio generalis*. The *Admonitio generalis*, among other purposes, suggested reforms to the religious life of the Frankish people, and one particular area discussed was that of popular preaching, that is, preaching to lay audiences of little or no education.¹ One goal of these reforms was to promote the compilation and creation of books of sermons, sometimes called homiliaries, for use by bishops and parish priests on Sundays, saints’ feast days, or other significant days. For the Carolingians, preaching was the best way to teach good, Christian behavior orally to the largely illiter-

* This essay is based on my dissertation work, and is thus dedicated to my late mentor, dissertation director, and friend Dr. Thomas L. Amos, *pro suis omnibus bonis operibus*. I would also like to extend my thanks and appreciation to Dr. Thomas Hall and Dr. E. Ann Matter for their careful readings and corrections to this essay. Any remaining errors in interpretation, evidence, and translation are mine.

¹ *Admonitio generalis*, ed. A. BORETIUS, *Monumenta Germaniae Historica, Capitularia regum francorum*, vol. 1, Hanover, 1883, p. 52-62. See especially cap. 61-82. For later refinements, see the Reform Councils of 813.

ate masses.² “Sermons which explained moral issues in terms of positive external actions helped the Carolingian clergy explain religious ideas to the people in terms they could readily understand.”³

All too often, however, these early Carolingian collections are thought by scholars to be merely collections of older sermons and that few (if any) new, original sermons were created. In fact, some scholars claim for this period that we have little or no evidence whatsoever for new sermons produced for popular preaching,⁴ and all that does exist are mere copies of patristic collections (pre-seventh century) that were then used by Carolingian preachers. This, however, is not entirely the case.

In 1962 Henri Barré produced the first work of synthesis on Carolingian sermon collections in the introduction to his study of the homiliaries that were compiled by the masters of the school of Auxerre.⁵ Sometimes almost in passing and sometimes with a degree of depth, he distilled the knowledge

² See *Adm. gen.*, esp. cap. 70 and 82. For example, in cap. 82: *ut presbyteros quos mittitis per parrochias vestras ad regendum et ad praedicandum per ecclesias populum Deo servientem, ut recte et honeste praedicent ...* See also the Synod of Frankfurt: *Decrevimus, ut metropolitanus, qui sit pallio sublimatus, hortetur ceteros et admonet et investiget, quis sit inter eos curiosus de salute populi quisve negligens ... Statuimus, ut per annos singulos unusquisque presbiter episcopo suo in quadragesima rationem ministerii sui reddat sive de fide catholica sive de baptismo sive de omni ordine ministerii sui.* (in *Concilium in Francia Habitu*, MGH, *Conc.*, II, p. 47, lines 17-19, 21-23). Cf. also *Concilium Clovesho* (747), A. HADDAN and W. STUBBS, eds., *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1869-1871, cap. 11: *Ut cuncti presbyteri omne sacerdotale suum ministerium uno eodemque modo ac ratione in baptizando, et docendo, ac judicando ubique studeant agere ...*

³ Th. L. AMOS, “Preaching and the Sermon in the Carolingian World,” in Th. L. AMOS, E. A. GREEN, and B. M. KIENZLE, eds., *De Ore Domini: Preacher and Word in the Middle Ages*, Kalamazoo, MI, 1989 (SMC XXVII), p. 48.

⁴ M. McC. GATCH, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Aelfric and Wulfstan*, Toronto, 1976, p. 30-39; R. E. McLAUGHLIN, “The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages,” *Traditio*, 46 (1991), p. 77-122.

⁵ H. BARRÉ, *Les homéliaires carolingiens de l'École d'Auxerre: Authenticié – Inventaire tableaux comparatifs – Initia*, Città del Vaticano, 1962 (Studi e Testi, 225).

gained from a lifetime's study of eighth and ninth century texts into thirty pages. Among the many collections Barré examined, one in particular should be noted and examined in detail: the Italian Homiliary.⁶ The features he briefly noted are peculiar and striking, and the collection presents a number of interesting problems to those who would understand its nature and transmission. Barré noted that the collection's individual sermons, although employing patristic sources, were marked by a greater originality than other early medieval sermon collections. This homiliary was different because, "for textual borrowings, it substitutes a development which, although inspired by the Fathers, follows them less closely and develops itself in a personal manner. In place of the copyist, we find an author who re-edits and composes along his own lines."⁷ He spoke of these sermons as marking a new stage in the evolution of homiletics, specifically a new Carolingian genre of original sermons.⁸

For the purposes of this article we should examine two issues specific to the Italian Homiliary but also impacting Carolingian sermon studies more generally. First, the Italian Homiliary must be examined and considered as a Carolingian sermon collection, in the style and genre Barré suggested over forty years ago. We will look at the shape of the collection, the way the author "re-edits and composes along his own lines," and finally how the collection was used. While some have stressed this collection's relationship to, even dependence on, the Homiliarium of Haimo of Auxerre,⁹ we shall see there is a strong possibility that the relationship could be

⁶ BARRÉ, *Auxerre*, p. 25-30; 214-221. Also I have produced a study and working edition of the collection in my dissertation: *The Italian Homiliary: Texts and Contexts*, Western Michigan University, Ph.D. diss., 2005.

⁷ BARRÉ, *Auxerre*, p. 29: "... à l'emprunt textuel, se substitue un exposé, qui, tout inspiré qu'il soit des *dicta Patrum*, les suit de moins près et se développe de façon personnelle. Au lieu de copier, l'auteur rédige et compose à propres frais." Jean Longère would repeat this sentiment two decades later in his *La prédication médiévale* (Paris, 1983), p. 43.

⁸ BARRÉ, *Auxerre*, p. 30: "... un genre nouveau, proprement 'carolingien'" He also applied these discussions to other collections such as Mondsee or the Bavarian Homiliary.

⁹ G. MEYER and M. BURCKHARDT, *Die mittelalterlichen Handschriften der*

of using similar texts but for different ends.¹⁰ There is a strong possibility too that the collection is earlier than Haimo's Homiliarium, which leads in part to our next point.

The second issue is the matter of the collection's transmission, which will involve considering its date and place of origin. While it is not unknown for a Carolingian work to survive only in a later copy or copies, it is certainly peculiar to see a collection (there are forty-one extant manuscripts) of such apparent popularity in the twelfth and thirteenth centuries preserved in very few earlier manuscripts (three eleventh-century manuscripts are the earliest witnesses). The liturgical arrangement of the sermons in this collection, standard for the Carolingian period and safely conservative three and four centuries later, made it a popular collection too for monasteries and cathedrals. The brevity of the sermons, none exceeding 1,330 words, was another feature which could have encouraged its use as a liturgical homiliary at Mass.¹¹

1. *The Manuscript Tradition*

The Italian Homiliary was first described in 1927 by Dom Germain Morin in a summary examination of manuscripts of the Basel Universitätsbibliothek.¹² He identified the sermons as Carolingian, and, following the clues provided by the

Universitätsbibliothek Basel, I, Basel: Verlag der Universitätsbibliothek, 1960, p. 670-674.

¹⁰ Barré also believed this collection to be independent of Haimo, but that a connection to the school of Auxerre was a possibility; *Auxerre*, p. 29-30; see also his "L'Homiliaire Carolingien de Mondsee," *Revue bénédictine*, 71 (1961), p. 77.

¹¹ Rural churches did leave some evidence, such as inventories of necessary books and liturgical items (such as homiliaries, sacramentaries, a cross, and chalice). Whether or not the rural priests actually created these inventories (or merely acknowledged them), they are certainly indicative of equipment their churches owned and used. See C. HAMMER, "Country Churches, Clerical Inventories and the Carolingian Renaissance in Bavaria," *Church History*, 49 (1980).

¹² Dom G. MORIN, "A travers les manuscrits de Bâle. Notices et extraits des plus anciens manuscrits latins," *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 26 (1927), p. 175-249.

homeland of five of the nine manuscripts known to him at the time, suggested that the origin of the collection was northern Italy. The remaining references to the Italian Homiliary in scholarly literature have come in the form of descriptions of its individual manuscripts in incipit repertories and manuscript catalogues, chiefly the Bibliothèque Nationale catalogues,¹³ and Meyer and Burckhardt for Basel.¹⁴ According to Barré's examination in 1962, this homiliary or sermon collection was large, containing 112 to 114 sermons, depending on which manuscript one examines; however, based on the thirty-two additional manuscripts that have come to light since Barré's initial examination we can say with certainty that the collection consisted originally of 113 sermons.¹⁵ Over the centuries of its transmission, individual witnesses to the collection acquired as many as ten to fifteen sermones extravagantes as added material. Although its content and liturgical structure are Carolingian, no surviving manuscript witness known to date predates the eleventh century. The latest copies are fifteenth century.

I have already mentioned the fact that the Italian Homiliary is a success story (albeit from the evidence post-Carolingian) with at least forty-one manuscripts known in existence. The late Abbé Raymond Étaix graciously expanded the number of manuscripts from the fourteen we were initially aware of to forty-one.¹⁶ The list is in chronological order, by century, pro-

¹³ *Bibliothèque Nationale: Catalogue général des manuscrits latins*, II, Paris, 1940, p. 470-471; VI, 1975, p. 268-280; VII, 1988, p. 220-226, 429-439. Hereafter abbreviated as *B.N. Cat.*

¹⁴ MEYER and BURCKHARDT, p. 670-674.

¹⁵ For ease of reference I will use Barré's numbering of the sermons as found in *Auxerre*, p. 214-221. The '114th' sermon, which I do not feel belongs in the *Italian Homiliary*, is one for the Transfiguration. It is sermon 73 in Barré's listing, based on Matthew 17, 1-9 with the incipit *De regione messis gaudium*. Barré writes it is a sermon of Pseudo-Ephrem (*CPL* 1108d) added to the collection at some later date to provide a sermon for the Transfiguration; see BARRÉ, *Auxerre*, p. 29. It is found in only two of the fourteen examined manuscripts (Alcobaça 160; and, Paris 3576).

¹⁶ R. Étaix/M. Martin, personal correspondence, 7 October 2003 and 15 January 2004. Abbé Étaix wrote that these are from notes (decrypted by his assistant Jean-Paul Bouhot) that he had collected over time, however he did not intend ever to study the *Italian Homiliary* and reminded me that some

viding an interesting glimpse into the possible migration of the text. Within each century, if a more precise dating is known, that manuscript is listed in chronological order; general century designations follow and in alphabetical order. Each listing then is by current location containing the following information: the manuscript's (potential) dating, original location, and contents.¹⁷ Any listing without a footnote was one provided by Abbé Étaix and as yet requires further study.

Eleventh century

Rome, Angelica 934 (XIth and XIVth c.); incomplete (109 sermons); 109 fols.¹⁸

Paris, Bibliothèque Nationale lat. 2466 (end of XIth c., Italy); incomplete (103 sermons); fols. 1-143.¹⁹

Pamplona, Biblioteca de la Iglesia Catedral, ms 69 (XIth c.).

Twelfth century

Bâle, Universitätsbibliothek Basel VII.6 (beginning of XIIth c., northern Italy); complete (116 sermons); fols. 1-72.²⁰

of his notes were still in need of verification. I am indebted to the late Abbé Étaix for his most generous assistance in providing this information and his gracious encouragement in the study of this collection.

¹⁷ It is interesting to note that three of the Paris manuscripts, B.N. lat. 3576, 3804, and 3827 all have similar titles incorporating the phrase: "Flos evangeliorum in circulo anni." This is how Abbé Étaix identified them in his correspondence. Could that have been the original 'title' of this collection and thus might earlier manuscripts be found under that title? I am indebted to Dr. Matter for this suggestion. Further examination of this suggestion is currently underway. Two of the texts, mss 3804 and 3827 have separated temporal and sanctoral sections; however, the two that have more in common, mss 3576 and 3804, are both southern France, twelfth-century manuscripts, yet ms 3576 is a combined temporal and sanctoral. Could they be a sub-family of manuscripts? Further examination may someday help indicate whether they are and how dependent they are on one another.

¹⁸ BARRÉ, *Auxerre*, p. 28; F. E. CRANZ., *A Microfilm Corpus of Unpublished Inventories of Latin Manuscripts through 1600 A.D.*, New London, CT, 1988, p. 109. Upon inspection of this manuscript, a new hand (XIVth c.?) appears after sermon 19 (f. 29r). Some of the text has been erased and written over, and the number of lines per folio changes from 33 to 34.

¹⁹ *B.N. Cat.*, II, p. 470.

²⁰ MEYER and BURCKHARDT, p. 670-674.

- Vatican, Vat. lat. 4365 (beginning XIIth c., Italy); incomplete (88 sermons), begins with second Sunday of Advent sermon; fols. 3-129 (two folios inserted before and after sermons, unrelated).²¹
- Udine, Biblioteca Arcivescovile e Bartolino, ms 82 (1152).
- Paris, Bibliothèque Nationale lat. 3576 (second half of XIIth c., southern France); complete (119 sermons); fols. 1-122v: "Flos evangeliorum in circulo anni."²²
- Toronto, University of Toronto, Bergendal collection, ms 84 (second half of XIIth c., southern France).
- Beaune, Bibliothèque municipale, ms 20 (XIIth c.), fols. 1-65v.
- Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Aed. 133 (XIIth c.), fols. 271v sqq.
- Grenoble, Bibliothèque municipale, ms 452 [873], (XIIth c.).
- Madrid, Biblioteca de Palacio, II. 1869 (XIIth c.).
- Milan, Biblioteca Ambrosiana, F. 33 sup., fol. 85 (XIIth c.).
- Naples, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II, VIII. AA. 19 (XIIth c.).
- Paris, Bibliothèque Nationale lat. 3804 (XIIth c., southern France); complete (113 sermons); fols. 1-167: "Incipit flos evangeliorum in circulo anni." Homiliae de Tempore, fols. 1-120; Homiliae de sanctis, fols. 120-167.²³
- Udine, Archivio di Stato, ms 73 (XIIth c.), one bifolio, mutilated.
- Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi, A. V. 128 (XIIth-XIIIth c.).
- Vatican, Ottoboniani lat. 298 (XIIth-XIIIth c., Italy); incomplete (109 sermons, +15); fols. 1-100v.²⁴
- Troyes, Bibliothèque municipale, ms 1363 (XIIth-XIIIth c.), Collegiale de Saint-Etienne de Troyes.
- Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, ms 130 (XIIth-XIIIth c.).
- Sigüenza, Archivo de la Catedral, ms 74 (XIIth-XIIIth c.).

²¹ BARRÉ, *Auxerre*, p. 28; CRANZ, p. 128.

²² BARRÉ, *Auxerre*, p. 28; *B.N. Cat.*, VI [3536-3775B], Paris, 1975, p. 268-280.

²³ BARRÉ, *Auxerre*, p. 28; *B.N. Cat.*, VII [3776-3805], Paris, 1988, p. 220-226.

²⁴ BARRÉ, *Auxerre*, p. 28; CRANZ, 145.

Thirteenth century

- Yale University, Beinecke Library, Marston ms 69 (beginning XIIIth c., northern Italy [Bologna (?)]); complete (112 sermons, +10); 193 fols.²⁵
- Paris, Bibliothèque Nationale lat. 3827 (second half of XIIIth c.); complete (118 sermons), fols. 1-162v: "Homiliarium dictum Flos evangeliorum in circulo anni." Homiliae de tempore cum paucis de sanctis, ff. 1-117; Homiliae de sanctis, ff. 117-162.²⁶
- Tours, Bibliothèque municipale, ms 504 (end of XIIIth c.).
- Avignon, Bibliothèque municipale 63 (XIIIth c.); incomplete; fols. 1-54v (from First Sunday of Advent to 25th Sunday after Pentecost; possibly only De Tempore sermons?).²⁷
- Lisbon, Codices Alcobacenses CXXIX/Portugal 160 (XIIIth c., Portugal); incomplete (101 sermons), begins with Second Sunday of Advent sermon; fols. 2-64v.²⁸
- Rome, Vallicelliana C. 78 (XIIIth c., Italy); incomplete (89 sermons), begins with Third Sunday of Advent sermon, missing leaves as text begins in middle of a sermon; 151 fols.: separated into De Sanctis (beginning with sermon 79 [Barré 60]).²⁹
- Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, E. VI. 8 (XIIIth c.).
- Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5054 (XIIIth c.).
- Catalogue Rosenthal Cat. 83 (XIIIth c.).³⁰

²⁵ B. SHAILOR, *Catalogue of Medieval and Renaissance Manuscripts in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University*, III: Marston Manuscripts, Binghamton, NY, 1992 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 100), p. 134-136. Also, there are ten additional sermons at the end of the collection that occasionally are found at the end of some *Italian Homiliary* collections, but not all, and rarely in the same configurations.

²⁶ BARRÉ, *Auxerre*, p. 28; *B.N. Cat.*, VII [3776-3805] (Paris, 1988), p. 429-439.

²⁷ BARRÉ, *Auxerre*, p. 28.

²⁸ Th. L. AMOS, *The Fundo Alcobaca of the Biblioteca Nacional, Lisbon*, Vol. II: Manuscripts 151-301, Collegeville, MN, 1989, p. 21-22.

²⁹ BARRÉ, *Auxerre*, p. 28; CRANZ, p. 111-112.

³⁰ *Bibliotheca Medii Aevi Manuscripta*, Pars Prima, Einhundert Handschriften des Abendländischen Mittelalters vom Neunten bis zum Fünfzehnten Jahrhundert, Katalog 83, München: Jacques Rosenthal, 1925, p. 56-57.

Fourteenth century

- Busto Arsizio, Biblioteca Capitolare, M. II. 3 (xivth c.), fols. 15-82.
- Lisbon, Codices Alcobacenses CXXVI/Portugal 161 (xivth c., Portugal); complete (112 sermons); fols. 96v-199v: "Homiliae per circulum anni."³¹
- Tours, Bibliothèque municipale, ms 488 (end of xvth c.), fols. 142.
- Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi, A. VI. 181 (xivth c.).
- Wisbech, Town Library, ms 3B (xivth-xvth c.).

Fifteenth century

- Oxford, Bodleian Library, ms Bodl. 123 (c. 1480-1490); incomplete; fols. 151-205: Latin sermons for Sundays and Holy Days; leaf missing at beginning, then begins "Salvator noster dilectissimi fratres preparatos."³²
- Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 11037 (xvth c.).
- Oxford, Bodleian Library, Canonici Patr. lat. 24 (xvth c.).
- Shrewsbury, Shrewsbury School, ms 13 (xvth c.).

³¹ AMOS, *Fundo*, p. 22-26. This is the text that provides the material for the working edition in my dissertation. It is nearly complete with 112 sermons (Barré's sermons 31, Palm Sunday, and 73, Transfiguration, are missing). Although one of the manuscripts from southern France earlier in the period might have been more appropriate to start with, especially once the Lyon connection became a possibility, at the time of the start of my dissertation such a connection was unknown. Plus the Alcobaça text was readily available, short by one sermon by my calculation (the Palm Sunday text, which could have been easily 'inserted' by using the first Sunday of Advent sermon as most copies either use or suggest), and suggested by my advisor Dr. Amos. Also, of the fourteen known manuscripts, several were incomplete (e.g., Alcobaça 160, Angelica 934, Avignon B.M. 63, Vallicelliana C. 78, Vat. Lat. 4365); and, B.N. lat. 2466 has a most unique ordering from the other versions. I will follow up that study with a more complete examination of the various manuscripts in chronological order to produce eventually a critical edition.

³² F. MADAN and H. H. E. CRASTER, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, Vol. 2, Part I, Oxford, 1922, p. 147, listed in Miscellaneous mss 1986, item 5. This one is a late, English version that appears very corrupt and of a problematic nature to be dealt with at a later time, again once the critical edition appears.

Uncertain

Fossombrone, Archivio di Stato, Inv. 140 + 103 (two folios only) ??

Admont, Bibliothek des Benediktinerstifts, ms 633.

Of the forty-one manuscripts, twenty-eight came from or are currently located in northern Italy or southern France. Of course the possible migration into various libraries or other collections is a strong possibility (see for example Marston ms 69 and Toronto ms 84). Overall, looking at the adaptability of this collection, and the provenances (or current provenances), the evidence would seem to lend additional plausibility to Morin's and Barré's arguments for a northern-Italian or southern-French origin, although this hypothesis will have to be tested further by careful study of the additional manuscripts brought to our attention by Étaix. The Italian manuscripts total 18, nearly half of all known copies – thus contributing also to Barré's titling them the Italian Homiliary. What is of special interest are the six manuscripts in Spain (and two from Portugal), especially the one from the eleventh century and the two from the twelfth century. As will be examined below, the Adoptionist controversy in Spain was confronted by the Carolingian empire and it is possible that this text may have been useful in the fight against Adoptionism; to have such 'early' evidence of the Italian Homiliary in Spain might provide useful evidence for one of the text's purposes and migration of manuscripts.³³

2. *The contents and liturgical structure of the Italian Homiliary*

The collection contains 113 sermons written in Latin. Most versions consist of a combined temporal and sanctoral cycle; however, some versions are broken up into separate temporal and sanctoral cycles. I have chosen the combined version as that seems to be the more common presentation. The collec-

³³ Additionally of interest, and as yet unexplained, is why four of the last five datable manuscripts, from the fourteenth and fifteenth centuries, are found in Great Britain.

tion begins with the four Sundays of Advent, continues through to the twenty-fifth Sunday after Pentecost and ends with a sermon for the feast of St. Andrew. The Italian Homiliary author provided four sermons for Christmas and six for Easter. There are two sermons devoted to the Cross, the *Exaltatio* (a Roman feast) and the *Inventio* (Gallican), both of which increased in popularity during the ninth century.³⁴ The sanctoral cycle, however, is not particularly well developed. The sanctoral sermons in this collection are three feasts for the Virgin, four feasts for John the Baptist, four for the Apostles, and one each for Andrew, Bartholomew, John the Evangelist, Lawrence, Matthew, Paul, Peter, Philip and James, Stephen, the Innocents, and the archangel Michael. This lack of development becomes another argument for the collection's flexibility/adaptability since some of the sermons either mention that day's saint only at the very end of the sermon or sometimes not at all. For example, Sermon 45 for the feast of Saints Philip and James; neither saint is mentioned in the sermon but the incipit is commonly attributed to their feast day.³⁵ The author also provided multiple sermons for the commons of martyrs, confessors, and virgins to make the collection even more adaptable for the needs of the community to whom it was preached.

³⁴ C. CHAZELLE, *The Crucified God in the Carolingian Era: Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 139-142. Neither feast is included in Paul the Deacon's *Homiliarium*. The *Inventio crucis*, Italian Homiliary sermon 45, does not mention the Cross at all. Sermon 85, the *Exaltatio crucis*, contains a brief mention of the Cross in the sermon text. Their placement, however, within the *Italian Homiliary* is chronologically where they would be celebrated in the liturgical calendar. Chazelle presents an interesting argument on the significance and representation of the cross and crucifixion during the Carolingian period. Chazelle discusses "the crucifixion as proof of Christological truth" in Carolingian treatises, "as an episode that helps explain the relationship between divinity and humanity of a God who dies." (p. 5) The sermons of the *Italian Homiliary* however focus on both the crucifixion and the Nativity of Christ to help explain the Christological truth of the divinity/humanity relationship.

³⁵ For example, see Paul the Deacon's list in R. GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques médiévaux*, Spoleto, 1980 (Biblioteca Studi Medievali XII), p. 426-478; or, J. LECLERCQ, "Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits," *Scriptorium*, 2 (1948), p. 195-214.

The author followed possibly a Frankish-Romano version of the liturgical cycle. In the course of several centuries' worth of copies and versions, sermons may have been altered to suit the needs for the particular uses or regions into which, and when, the collection had migrated. The collection initially would appear to have an association with a Gregorian structure in that most versions of the Italian Homiliary have a combined temporal and sanctoral cycle.³⁶ However, some versions have been split into separate temporal and sanctoral cycles which is associated with the Gelasian structure. All remaining copies of both the Gregorian and Gelasian sacramentaries are Frankish editions with Gallican additions to them. It is difficult to say with certainty which liturgical structure the Italian Homiliary fits; it is not one that conforms to a particular format, but rather incorporates several ordines, including the Roman ordo and some north-Italian features not found in the Roman. The sanctoral cycle is a good place to begin an examination as often a particular saint's commemoration in a collection can help to determine its cycle or provenance. Discussion of the temporal cycle will occur as the discussion requires.

The sanctoral was where Morin began his process for identifying the collection by using the Lazarus sermon³⁷ (found in place of the Twenty-fifth Sunday after Pentecost sermon; Sermon 93 in the Italian Homiliary). He claimed that it was of north-Italian origins in part because "a Milanese document served as its model because we found there a Sunday De Lazaro [sermon],"³⁸ and that the rest of the structure more or

³⁶ As evidenced by the *Hadrianum* in circulation in the Carolingian Empire in the late eighth century; see C. VOGEL, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*. Translated and revised by W. STOREY and N. RASMUSSEN, O.P., Washington, DC, 1986 (NPM Studies in Church Music and Liturgy) p. 79-82; and, Y. HEN, *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877)*, London, 2001 (Henry Bradshaw Society, Subsidia, 3), p. 74-76.

³⁷ MORIN, p. 190-191.

³⁸ MORIN, p. 190-191. In fact, he claims Milan specifically because of a Sunday feast for Lazarus: Un document milanais a dû servir de modèle, car nous trouvons ici un *Dimanche De Lazaro* ... While this may provide evidence for the provenance of the Bâle manuscript he examined, it does not

less was based on a Roman cycle. The De Lazaro sermon, however, is found in only a few of the Italian Homiliary versions, and the remaining saints commemorated in the collection do not necessarily define a specific cycle or region.

The feast of the Circumcision is from Gallican influence. The Gallican books incorporated this feast before the Roman ordines did. The Roman ordines for the most part merely indicate this feast day as the Octaua Domini. The Ambrosian Sacramentary³⁹ also lists it as Octaua Domini; however, within the mass, during the first praefatio, there is the line 'Cuius hodie circumcisionis diem' which probably indicates it could have been a feast for the Circumcision and not merely a 1 Jan-

definitively place the *Italian Homiliary's* composition there are as there only two manuscripts (thus far as I have found) that mention Lazarus specifically. Lazarus is mentioned by name in the sermon, but it is a sermon about all three resurrection miracles performed by Christ and how they signify the three different kinds of sinners; therefore, it is not solely a 'Lazarus' sermon. Lazarus is the only resurrected individual identified by name though in the biblical accounts. The second person is the daughter of a ruler (leader in the synagogue), cf. Mt 9, 18-25. The third person is the widow's son being brought out of the city gates for burial; cf. Luke 7, 11-16 and *Italian Homiliary*, sermon 78. Here we see how the transition from a temporal to sanctoral sermon could be made with minimal change. A similar situation holds for Paris B.N. lat. 3804 which changes a St. Paul sermon to one for St. Benedict. As Barré notes, this does not indicate that the collection was written for a monastic audience; merely that one of the collections was copied for a monastic house: "La présence d'une homélie *In sancti Benedicti abbatis* dans Paris, B.N. lat. 3804, ff. 128v-130v, ne doit pas faire conclure trop vite à une origine monastique, car ce libellé, qui ne reparait pas ailleurs, recouvre simplement l'homélie pour la fête de saint Paul." It is not surprising though to find such a change considering where several of the *Italian Homiliary* manuscripts ended up later in the Middle Ages. For example, the Alcobaça 161 text which was found in a Cistercian monastery, with corrections possibly made for its audience; see Amos, *Fundo*, 24, item 7: "Anonymous. *Homiliae per circulum anni* ... Liturgical homiliary, 114 sermons from First Sunday of Advent adapted for Cistercian use from 9c Carolingian homiliary."

³⁹ O. HEIMING, ed., *Corpus Ambrosiano Liturgicum I: Das Sacramentarium triplex, die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich*, 1. Teil: Text, Münster Westfalen, 1968 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 49), p. 50-52.

uary feast.⁴⁰ The Italian Homiliary uses the Gospel pericope of Luke 2, 21: *Postquam consumati sunt dies octo ut circumcideretur puer uocatum est nomen eius Ihesus*. Clearly this is an indication for a Circumcision feast⁴¹ and thus Gallican influence.

An interesting liturgical feature is that the Italian Homiliary also includes ferial sermons (sermons 50-54) following the sermon for Pentecost Sunday. Paul the Deacon does not provide for such sermons in his collection. The *Liber Sacramentorum Gellonensis* was copied sometime during 790-804 A.D. in northern France, and donated to the Abbey of Gellone (southern France) probably by 804, but no later than 807.⁴² This sacramentary provided one of the major influences on the creation of the Frankish-Gelasian (or VIII-Century Gelasian) sacramentary. Within the Gellonensis, there are ferial days after Pentecost listed, although a list of the pericopes for each day is not included in the sacramentary. The prayers and readings for each day's mass in the Gellonensis could potentially coincide with the pericope the Italian Homiliary used for each of those days, but there is not enough evidence within them to demonstrate this definitively. However, the Gellonensis's influence upon later Frankish versions of sacramentaries (as well as its southern France 'home') offers a possibility for influence upon the Italian Homiliary for including these ferial sermons.

The Gallican and Roman ordines seem to have encountered and influenced one another quite a bit by the time the Italian

⁴⁰ HEIMING, p. 29, item 320 (lines 8-9): *Praefatio: Vere dictum per Christum dominum nostrum: Cuius hodie circumcisionis diem – et natiuitatis octauum celebrantes ...*

⁴¹ This feast day is listed in Paul the Deacon's *Homiliarium* as *In octavas domini id est in calendas Januarias*, but the sermons listed are all based on the Luke 2, 21 pericope. One of the suggested sermons, Bede, Book I, Homily 11, is the same that the *Italian Homiliary* author adapted; see *Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht*, edited by Fr. WIEGAND, Leipzig, 1897 (*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, I, 2), p. 27, item 40.

⁴² *Liber Sacramentorum Gellonensis (Textus)*, edited by A. DUMAS, O.S.B., Turnhout, 1981 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 159); cf. VOGEL, p. 71-78; CHAZELLE, p. 29.

Homiliary author was writing, and adapted by him as needed. What is fascinating about the structure of the Italian Homiliary is that it is general enough to be adapted easily to a church's liturgical calendar with only a few, if necessary, regional additions (probably local saints' feasts), and with few, if any, additions or deletions required.⁴³

For example, in one of the sermons for the common of virgins, Sermon 112, with borrowings from Gregory the Great, the same Gospel text was used by Gregory for his Homily XII, possibly for St. Agnes (Jan. 21) or St. Agatha (Feb. 5). Étaix's edition of Gregory's Homilies on the Gospels includes, following the Gospel reading, the line: "Homilia lectionis eiusdem habita ad populum in basilica sanctae Agnae die natalis eius."⁴⁴ However, in Dom David Hurst's translation of Gregory's Homilies, he notes that

The Gospel pericope is noted in W as the one to be used for commemorating the passion of Saint Agnes, January 21, or for the festival day of Saint Agatha, February 5. There is nothing in the text of the homily itself to indicate on which of these two days it might have been used.⁴⁵

Other examples, where the limited sanctoral cycle gives no explicit clue as to the location of the collection, are the later

⁴³ But as Chazelle reminds us, "The possible generalizations about ritual practice and its signification in either the eighth or the ninth century are limited by the complicated heritage of Gallican, Roman, and other liturgical sources already in circulation in Frankish territories before Charlemagne's reign; the gradual diffusion of the 'Gregorian' sacramentary sent by Pope Hadrian to Charles (the *Hadrianum*); the different interpolations into copies of that book and different supplements prepared for it; and the continued usage of other liturgical books throughout the ninth century, including the non-*Hadrianum* Gregorian sacramentaries as well as 'eighth-century Gelasian' sacramentaries." CHAZELLE, p. 27-28.

⁴⁴ Gregorius Magnus, *Homeliae in Evangelia*, edited by R. ÉTAIX, Turnhout, 1999 (Corpus Christianorum Series Latina, 141), p. 80.

⁴⁵ Gregory the Great, *Forty Gospel Homilies*, trans. by Dom D. HURST, Kalamazoo, MI, 1990 (Cistercian Studies Series, 123), p. 76 n. 1. *W* refers to a manuscript at Würzburg, Mp. Th. Fol. 62. It contains the Gospels and the order in which they are to be used; see Dom. G. MORIN, *Revue bénédictine*, 28 (1911), p. 296-330, for a complete listing of the pericopes (HURST, p. 53 n. 1).

adaptations found in some (very few) collections that include Lazarus (Bâle, Univ. B. VII.6)⁴⁶ or St. Benedict in the place of St. Paul in some manuscripts (e.g., Paris, B.N. lat. 3804).⁴⁷

The inclusion of material by Chromatius of Aquileia in the collection (Sermons 7, 8, 15, 19, 20, 64, 67, 76-78, 88, 91, 93, 98, and 107) may provide additional plausible evidence for northern Italy as the provenance of this collection, as well as the influence of several Irish sources used by our author.⁴⁸ The city of Aquileia is in northeast Italy and had a liturgy of its own,⁴⁹ different from Milan and Rome, and it and similar churches in the region did not seem to feel any Gallican influence up until the Carolingian period.⁵⁰ The Italian Homiliary author appears to have been familiar with Chromatius, and if not his specific liturgical influences, then certainly his works (especially his *Sermones* and *Tractatus*) which he incorporated. Six of the Italian Homiliary sermons that use Chromatius as their only or major source also correspond very nearly to the liturgical use that Chromatius (or at least an Aquileian calendar?) assigned them. For example, sermon 19, the Third Sunday after Epiphany sermon for the Italian Homiliary, uses Chromatius's *Tractatus XXXVIII*, also for the Third Sunday after Epiphany.⁵¹

⁴⁶ MEYER and BURCKHARDT, p. 670-674.

⁴⁷ Paris, B.N. lat. 3804, ff. 128v-130v.

⁴⁸ For example, pseudo-Jerome's *Expositio quatuor euangeliorum*; pseudo-Isidore's *Liber de numeris*; and, the Hiberno-Latin *Commentarium in Lucam*.

⁴⁹ See E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente, note storiche*, third ed., Rome, 1978 (Bibliotheca Ephemerides liturgicae, Subsidia, 13), p. 173-175.

⁵⁰ The liturgical use for several *Italian Homiliary* sermons is similar to that specified by the comparable sermons in Chromatius, and Aquileia did have its own structure different from Milan and Rome, so the inclusion and use by our author is rather interesting to note. For example, see A. G. MARTI-MORT, *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout: Brepols, 1992 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 64), p. 49: "Dans les régions de l'Italie du Nord, où ne s'est pas fait sentir l'influence des liturgies gallicanes, les Églises ont conservé, au moins jusqu'à l'époque carolingienne, des usages propres, différant à la fois de ceux de Milan et de ceux de Rome." Chromatius is also found in the Mondsee homiliary, and Mondsee is directly north of Aquileia. Apparently his diffusion was somewhat widespread. More study into where his works went and were read needs to be done.

⁵¹ Chromatius of Aquileia, *Chromatii Aquileiensis Opera*, edited by

The overall liturgical framework into which the Italian Homiliary fits therefore seems to be a Frankish-Romano liturgical document.

3. *The creation and author of the collection*

From our examinations thus far, the Italian Homiliary consists of items 1-72 and 74-114 as listed by Barré.⁵² His order is of a blended temporal and sanctoral cycle. Four of the sermons are printed in the *Patrologia Latina*, vol. 57, among the apocrypha of Maximus of Turin (3, 12, 18 and 27).⁵³ Our author was not in the habit of borrowing entire sermons from other people, and the vocabulary, style of borrowings, and composition in the four 'Maximus' sermons matches closely the style of the other sermons found in the Italian Homiliary.⁵⁴ That these sermons are found elsewhere could seem to indicate that this was a popular sermon collection and that individual sermons from the Italian Homiliary migrated into other homiliaries or sermonaries.

Sermon scholars are familiar with the homiliary of Paul the Deacon,⁵⁵ but it should be emphasized that it is merely a compilation based on earlier sermon collections.

R. ÉTAIX and J. LEMARIÉ, Turnhout, 1974 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 9A), p. 376. Étaix and Lemarié indicate that it is so noted in an eleventh or twelfth-century manuscript as *Dom. III post Epiphaniam*. Paul the Deacon calls for a sermon by Origen to be read, see Wiegand, p. 30, item 61.

⁵² As already mentioned above, Barré used only Paris, B.N. lat. 3576 and 3804 for his ordering. Schneyer has been left out of the general discussion as he does not examine the manuscript other than to list the incipits. He also does not identify its provenance either, merely writing that this is a collection of anonymous sermons; see J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters (für die Zeit von 1150-1350)*, *Anonyme Predigten, Bibliotheken O bis Z*, Münster, 1980, p. 150-156.

⁵³ PL 57, 915C-918A; 919B-920D; 917B-920B; 745D-748A.

⁵⁴ It might be possible that they are interpolations found in the Migne edition. Further analysis of Maximus' sermons as compared with the language of the *Italian Homiliary* is needed. Barré too believes that these sermons were added to the appendix of Maximus; BARRÉ, "Mondsee," 77.

⁵⁵ GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques*, 426-478; or, Leclercq, "Tables," 195-214.

Despite the various attempts made by Charlemagne and his advisors to reform the liturgy, the variety of rite throughout the Frankish kingdom of the early ninth century was, if anything, even greater than it had been in the Merovingian period. Thus, just as various homiliaries and collections of homilies continued to be copied and used after the introduction of Paul the Deacon's homiliary ... so did a plethora of liturgical books and practices exist in Charlemagne's time.⁵⁶

This "orthodox repertoire of ecclesiastical texts" however was the true genius behind the reform measures. For example, Paul the Deacon's Homiliarium was far too big to be used as a single sermonary everywhere. Its structure allowed for individual texts to be selected from it to create a liturgical reading schedule (initially designed for the Night Office)⁵⁷ as needed by a particular region or for a particular year. Regardless of the selections made, the person creating the text was still making the correct choices for that day as he selected only from the many proper sermons offered for that day's readings. The variety of (similar) liturgical texts must have also been a good method for disseminating reform measures, but not one singular ideal or text. Charlemagne (certainly his advisors) had to have known that this would be impossible for a kingdom as large as his, but to give correct possibilities, and an idea on how to do it and do it properly, could have been the intent. This allowable plurality of implementation of a singular message, selected from a program large enough to allow for it, is the true legacy of the Carolingian reforms: flexibility from within a broad, proper ("correct") structure or *ordo*.

The Italian Homiliary could satisfy both expectations of this liturgical requirement. The author selected the program of Gospel pericopes (not whole sermons) from a wide array of correct possibilities, but kept his work small enough to fit within several potential liturgical calendars and needs, making it adaptable and easily usable in most regions of the king-

⁵⁶ Y. HEN, *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877)*, London, 2001 (Henry Bradshaw Society, Subsidia, 3), p. 80-81.

⁵⁷ See MGH, *Leges*, II, 1, 80-81.

dom.⁵⁸ Also, as selected from these sacramentaries and other liturgical texts, the only structural item required by the Italian Homiliary's author is a calendar for one sermon reading for the day, whether it be a Sunday or a major feast day. Only select sermons were chosen, and those that were used have been altered, some rather significantly, sometimes combined with other texts, specifically for use in popular preaching.

As discussed, one of the major themes of the Carolingian period is that of a combination of originality with tradition. The Italian Homiliary is an example of this theme in that it had an author rather than a compiler.⁵⁹ It also appears from the language, syntax, and method of borrowings, that a single author is possible. The sermons combine original material with sources, and the sermons discuss themes central to the reform of religion by the Carolingians. There is never a point in the Italian Homiliary where the author has borrowed a patristic text verbatim; all selections were rewritten. It should be emphasized that it is only short selections that our author has borrowed, never a full text. These selections may consist of a single line or a brief block of text – but always interwoven with original material, and often adaptations of other texts too. It is precisely this sort of collection (as Barré suggested, containing original Carolingian sermons), rather than mere compilations of older patristic texts, which should be regarded as typical of the period.

⁵⁸ Chazelle, and Hen, as discussed above, warn of the limitations for such an interpretation because of the many sacramentaries and liturgical sources available; however, as Chazelle writes, “in spite of these factors, the core structures of the main rites conducted in Carolingian churches and many of the individual orations remained the same.” (CHAZELLE, 48; Hen, 80-81)

⁵⁹ I have used the term ‘author’ rather than ‘adaptor’ because I have found a greater amount of originality throughout the *Italian Homiliary* than that of an adaptor's work. For discussions on authorship and/or compilers, see for example: Th. L. AMOS, *The Origin and Nature of the Carolingian Sermon*, Michigan State University Ph.D. diss., 1983; BARRÉ, “Mondsee,” p. 71-107; J.-P. BOUHOT, “Un sermonnaire carolingien,” *Revue d'histoire des textes*, 4 (1974), p. 181-223; R. ÉTAIX, “L'homélaire composé par Raban Maur pour l'empereur Lothaire,” *Recherches Augustiniennes*, 19 (1984), p. 211-240, and his “Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Histulfe de Mayence,” *Revue des Études Augustiniennes*, 32 (1986), p. 124-137.

Meyer and Burckhardt were the first to demonstrate that there are parallels between the Italian Homiliary and the Homiliarium of Haimo of Auxerre. While this is possible, from our examination of the texts it does not appear that Haimo is the author of the Italian Homiliary, but also that the Italian Homiliary may be earlier. We will explore a few examples of how the texts differ, and then why the Italian Homiliary may be earlier than Haimo's work.

Part of the reason many believe that Haimo authored (or heavily influenced) the Italian Homiliary is that they are similar in content. They both have similar messages and structures in places; however, they both have rather dissimilar content and could have been utilizing similar sources but for different ends. For example, Italian Homiliary, Sermon 60, for the feast of John the Baptist, explains the phrase 'postulans pugillare(m)' as *id est quesivit paruum tabulam*, whereas Haimo explains the pugillarem correctly as *stylum scriptorium*. In Sermon 23 our author cites Gregory by name on the passage *multi sunt uocati* and paraphrases his explanation. Haimo on the same passage does not cite Gregory, and Haimo employs his own wording. Again, what we have here is two authors possibly using the same sources to different ends. Italian Homiliary Sermon 23 is 1,020 words in length, while Haimo's sermon glides on for nine columns in Migne, some 4,320 words. Such differences between the two are enough to make it possible to begin to question a closer relationship between the two than has been suggested. Two additional, brief examples should help to demonstrate this.

The first comparison comes from Italian Homiliary, Sermon 9, and Haimo, Homily 9 [I, 5], with both texts drawing on Bede, Homiliae, Book I, Homily 8. Both the Italian Homiliary and Haimo use an analogy of a woodworker; Bede does not use this analogy in any of his texts. Notice, however, that the sentence leading to the woodworker analogy is structured very differently. For all such comparisons to follow, the portions of the two texts that are similar are in bold, and scriptural passages are in small caps.

Italian Homiliary, Sermon 9
lines 25-28, 30-35
Nativity (Ioh. 1, 1-14)

Haimo, *Homiliarum*, Homily 9 [I, 5]
PL 118, 57C, 58B

[25] De hac ratione apertum exemplum vobis dare possumus: **quando faber lignarius vadit in siluam aspicit arborem et cogitat ex illa aliquod vas facere et cum adhuc arbor incisa permaneat, tamen in sapientia sua permanet quantam longitudinem et latitudinem debet habere.**

[57C10-14] Quod ut manifestius possit intelligi, de rebus visibilibus exemplum adhibeamus, uerbi gratia: Faber lignarius pergit in silvam, inspicit arborem, cogitat ex illa facere arcam uel quodlibet vas; et cum arbor maneat adhuc non scissa, iam in eius sapientia quantae longitudinis et latitudinis futura sit consideratur.

{break in text}

{break in text}

[30] **Tenebre sunt iniqui homines, homicide, adulteri, raptores, imundi.** Isti tales sunt tenebre et isti non possunt comprehendere sapientia Dei quia scriptum est, IN MALIVOLAM ANIMAM NON INTROIBIT SAPIENTIA NEQUE HABITABIT IN CORPORE SUBDITO PECCATIS (Sap. 1, 4). **Et de talibus dicit Iohannes, OMNIS QUI HODIT FRATREM SVVM HOMICIDVM EST, ET IN TENEBRIS MANET ET AMBVLAT [35] ET NESCIT QVO VADAT QVIA TENEBRE EXCECAVERVNT OCCVLOS EIVS.** (1 Ioh. 2, 11)

[58B1-4] Tenebrae enim homines sunt iniqui, homicidae, adulteri, raptores, imundi, **et his similitum patratores.** De quibus per Joannem dicitur: **OMNIS QUI ODI FRATREM SVVM, IN TENEBRIS EST, ET IN TENEBRIS AMBVLAT, ET NESCIT QVO EAT, QVIA TENEBRAE EXCAECARVNT OCVLOS EIVS.**

The Italian Homiliary author also includes a passage from the Liber Sapientiae that is not found in Bede, nor in Haimo's homily and in fact not at all within Haimo's entire Homiliarium. Haimo often used several scriptural citations to provide examples and explanations for the Gospel reading, a typical exegetical process; why here would he choose not to include a scriptural passage that explains further the point? And if the Italian Homiliary was dependent on Haimo, where did our author find this passage to include in his sermon at this point if not from another source? Both are using Bede, but again, through different exegesis and toward different ends.

One last brief example. All three texts once again have similarities, but the Italian Homiliary author's reliance upon Bede, rather than Haimo, is even more evident here in that Haimo ignored Bede altogether and went another interpretive route.

<i>Italian Homiliary</i>	Haimo, <i>Homiliarum</i>	Bede, <i>Op. hom.</i> , II, 9
Sermon, 34, lines 30-32	Homily 74 [II, 3]	lines 192-194
III Ferial of Easter	PL 30: 471A	post Pascha
(Luc. 24, 36-47)	Ferial tertia paschae	
[30] Et postquam manducauit ante discipulos suos DIXIT AD ILLOS, HEC SVNT VERBA QVAE LOCVTVS SVM AD VOS CVM ADHVC ESSEM VOBISCVM (Luc. 24, 44), hoc est quando eram uobiscum carnaliter.	[471A] Et DIXIT AD ILLOS: HAEC SVNT VERBA QVAE LOCVTVS SVM AD VOS, CVM ADHVC ESSEM VOBISCVM. Nunquid enim cum eis non erat, quibus uisibiliter loquebatur? Erat utique per praesentiam corporis, sed longe ab eis distabat per communionem fragilitatis, quia illi erant corruptibiles et mortales, ille incorruptibilis et immortalis. Et ideo cum praesentialiter loqueretur, ait, HAEC SVNT VERBA QVAE LOCVTVS SVM AD VOS, CVM ADHVC ESSEM VOBISCVM.	[192] HAEC SVNT VERBA QVAE LOCVTVS SVM AD VOS CVM ADHVC ESSEM VOBISCVM, id est cum mortali adhuc et passibili carne uestri essem similis.

The Italian Homiliary author has taken his cue from Bede. The idea of Christ appearing in the flesh is found within Haimo's homily, but his explication of the passage is rather complicated and very different from Bede and the Italian Homiliary. The Italian Homiliary author did not shy away from difficult passages; he apparently found here what he thought was a simple, more clear explication. Both authors are following the Carolingian mandate for a new Carolingian genre of

sermon writing. Haimo also was trained, after all, to create exegesis without necessarily depending on other texts for his ideas or words. He created his work with “greater originality” while incorporating traditional texts when needed and useful to his particular style for his greatly original, exegetical-for-private-meditation homiletic creation. In this manner, the Italian Homiliary author created his own work with “greater originality” for his greatly original, exhortational-for-(parish)-preaching homiletic creation. While it cannot be claimed definitively that the Italian Homiliary did not base his work on Haimo’s (or vice versa), neither can it be claimed, as Meyer and Burckhardt did, that Haimo was the source. An earlier dating for the text might also provide evidence for such a claim.

The collection may have been put together to answer the call of the reformers for more preaching, and possibly as a collection for use in the anti-Adoptionist preaching campaigns of the late-eighth and early-ninth centuries.⁶⁰ The collection’s language is generic enough for kingdom-wide dissemination and adaptability so that, even if Adoptionist concerns were not immediate in a region (or apparent at all), the Church’s official teachings on the humanity and divinity of Christ could still be preached. After 840 theological debates over such subjects as predestination, the Eucharist, and the Trinity are popular, but are rarely touched upon or explained, if at all, in the Italian Homiliary. The language of the collection follows more closely the language, themes and requirements of the *Admonitio generalis* (789), as well as the language and arguments of documents produced by the Council of Frankfurt (794), and language generated from the anti-Adoptionist preaching campaign Alcuin had asked Leidrad, et al. (c. 799-801) to engage in. There also are echoes of similar language and themes in such Lyon authors as Leidrad († 817) and Agobard († 840).

One might speculate then that the Italian Homiliary was written closer in time, and for its intended purpose, to these

⁶⁰ For example see J. CAVADINI, *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Philadelphia, 1993.

events, documents and peoples rather than the often-cited Haimo († 865/875) and the theological debates of the mid-ninth century and later (debates as I mentioned above not addressed in the Italian Homiliary). A dating of 798×820 seems possible. The terminus post quem of 798 would coincide with the sudden rise in anti-Adoptionist materials and activity that year, especially in northern Spain and southern Gaul, the provenances (along with northern Italy) of over half of the Italian Homiliary manuscript versions that exist today. By 818 Felix had died and Agobard had written his last major anti-Adoptionist work in 818/819, after which little in the way of anti-Adoptionist treatises was produced. The Italian Homiliary is not a full-fledged anti-Adoptionist treatise; it lacks much of the technical terminology and argumentation of the debate. The strongly prevalent theme, though, of Christ as human and divine would not have been lost on a lay, uneducated, audience who may have had Adoptionist tendencies. If Agobard thought it necessary to write another treatise so late in the controversy, the threat was obviously still felt to be real in 818. A general, “watered-down” set of anti-Adoptionist sermons to maintain the status quo might have been composed possibly at this “late” of a date in the controversy. The Italian Homiliary could be one such example, and thus also earlier than Haimo.

Certainly, the layout of the collection and the brevity of the sermons in the Italian Homiliary made it ideal for the sort of short pastoral instructions that the Carolingians wanted their bishops and priests to give to the people in the context of the Mass.⁶¹ The arrangement in this collection is not analogous to the formula of lemma by lemma explication that we often associate with the Auxerre masters (of whom Haimo was one). Our author does some lemma by lemma explication, but not throughout the entire collection and even then for another purpose (moral exhortation). As with other sermons written for popular preaching in this period, sermons in the Italian Homiliary use the Gospel pericope as a basis for launching short expositions on the need for good conduct, proper belief

⁶¹ *Adm. gen.*, esp. cap. 70 and 82.

and the correction of sins in order to receive eternal peace with God, Christ, the angels, and the saints.

On occasion our author borrows heavily from a source; however, his paraphrased adaptation often will not follow the source closely as he has another purpose or message in mind.⁶² In Sermon 111 our author used his Gregorian source for a slightly different message. As mentioned above the *Corpus Christianorum* edition of Gregory's sermon indicates that it is for the feast of St. Agnes (January 21),⁶³ whereas our author has placed the sermon near the end of the collection, where Barré indicates that it is *In natale uirginum*. There is no indication for what occasion the sermon is to be used, which was our author's intent for this collection's adaptability. It certainly could have been adopted for St. Agnes as the theme of the sermon is the ten virgins awaiting the bridegroom. As Barré demonstrated in his discussion of the Mondsee Homiliary author's use of texts,⁶⁴ comparison of incipits and explicits may demonstrate striking similarities between the works, but it is when one examines the content that the similarities end, even more strikingly so, much like the Italian Homiliary. Barré noted too how the Mondsee author "revives all of this work with a fresh newness, altering more or less profoundly

⁶² The occasional acknowledgment of our author's borrowings within the sermon texts prompted later scribes to add elaborate *tituli* around the pericopes to identify the source for the sermon as a whole, for example 'Omelia Sancti Gregorii' or 'Omelia Bedae Presbyteri'. In some instances, Bede was using Gregory as his source, and the same section of Bede's sermon was reworked by the Italian Homiliary author. However, it was just as often the case that there was no connection: a Bedan homily was identified as Gregorian, and yet none of the Bedan selections have Gregorian influence. At times, neither author appears to be the source of the claimed *tituli*. For example, sermon 19 claims Omelia Bede presbyteri when in fact the only two known sources for this sermon come from Chromatius and Jerome; nothing from Bede's works. Also, Origen is cited on occasion in the *tituli* (e.g. sermons 5 and 14) but his work is not found in the Italian Homiliary; it has come through a later work or is a simple mislabeling.

⁶³ Gregorius Magnus, *Homeliae*, p. 80; Gregory the Great, *Forty Gospel Homilies*, p. 76 n. 1. MORIN, p. 296-330.

⁶⁴ BARRÉ, "Mondsee," esp. p. 87-89. Much of Barré's essay on the Mondsee Homiliary also argues for it being of this new Carolingian genre of original sermons.

the text of Lantperhtus, returning directly to the same sources in order to use them in a different fashion or in a completely new manner.”⁶⁵ Our author in Sermon 111 displays a similar understanding and alters his sources in such a way that he demonstrates this idea of “a fresh newness,” not solely in his re-editing and re-wording skills, along with original contributions, but also in the way he is able to incorporate the concepts that the Carolingian reform measures demanded.

In order to demonstrate the above claims, we examine below two portions of Sermon 111 and compare it with its main source, Homily XII from Gregory’s *Homeliae in Euangelia*. Notice how Gregory’s sermon has been “revived and refreshed” by the Italian Homiliary author to establish his message specific to his Carolingian lay audience. He also has simplified portions for an audience not learned in more abstract ideas (or on occasion will ignore such complex ideas altogether), as well as making it easier for dissemination by a parish priest to his audience. For example, in the first section he changes Gregory’s idea of *intra conscientiam contegunt* (holding one’s personal glory within their own consciousness)⁶⁶ to *sed <ponunt> in hore Dei* (rather placing it in the mouth of God), thus allowing for their later reward (salvation and eternal joy). Our author provides a more direct connection between a good Christian and God so that they may understand how they might arrive at this reward.

⁶⁵ BARRÉ, “Mondsee,” p. 87: “... il refait tout le travail à frais nouveaux, remaniant plus ou moins profondément le texte de Lantperhtus, recourant directement aux mêmes sources pour les utiliser de façon différente, ou en employant de nouvelles ...”

⁶⁶ This theme of a higher state of being or consciousness was a familiar theme with Gregory; see his *Homilies on Ezekiel* and his *Moralia*; see G. A. ZINN, Jr., “Exegesis and Spirituality in the Writings of Gregory the Great,” in J. C. CAVADINI, ed., *Gregory the Great: A Symposium*, Notre Dame, 1995 (Notre Dame Studies in Theology, 2), p. 168.

Italian Homiliary
 Sermon 111, lines 5-11
 Common for virgins
 (Matth. 25, 1-13)

Gregory, *Homily XII*
 lines 39-47, 61-65
 Feast of St. Agnes (?)

(5) **Decem uirgines significant omnes Christianos malos et bonos.** Per lampades que in minibus portantur debemus intelligere bonum opus quod unusquisque operatur.

Sunt multi qui carnem suam affligunt et ab omnibus operibus malis se custodiunt et pro omnibus bonis operibus que faciunt nolunt recipere humanas laudes. Isti certe non ponunt gloriam suam in hore hominum sed in hore Dei. Et (10) cogitant semper qualiter possint exire obuiam sponso et sponse ideo operantur illud opus in hoc saeculo ut mereantur coniungi Christo et ecclesiae.

Et quia ex utroque (40) sexu fidelium multitudo colligitur, **sancta ecclesia decem uirginibus similes denuntiatur. In qua quia mali cum bonis, et reprobi cum electis admixti sunt,** recte similes uirginibus prudentibus et fatuis esse perhibetur. **Sunt namque plerique continens qui ab exteriori se appetitu custodiunt, et spe ad interiora rapiuntur,** (45) **carnem mace-rant, et toto desiderio ad supernam patriam anhelant, aeterna praemia expetunt, pro laboribus suis recipere laudes humanas nolunt. Hi nimirum gloriam suam non in ore hominum ponunt,** sed intra conscientiam contegunt.

{break in text}

(61) Notandum uero quod omnes lampades habent, sed omnes oleum non habent, quia plerumque bona in se opera cum electis et reprobi ostendunt, sed soli ad sponsum cum oleo ueniunt, qui de his quae foris egerint intus (65) gloriam requirunt.

Our author compresses the symbolism of the ten virgins, but, unlike Gregory, does not embellish that point further. Instead he points out that the lamps the virgins carry signify the good work which anyone is capable of performing, a theme throughout Carolingian reform measures on preaching, and throughout sermon literature of this period.⁶⁷ Our author

⁶⁷ See *Adm. gen.*, cap. 72, esp. where it quotes Mt 5, 16: *sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum qui in celis est.*

emphasizes this point about good works as he makes a slight change in wording from Gregory's *pro laboribus suis* to that of the more Carolingian ideal and terminology of *pro omnibus bonis operibus*; again, it is not just for their labors, but specifically for all their good works. In many of the Italian Homiliary sermons our author is very careful to point out that works in and of themselves are not sufficient to receive eternal salvation (and *pro operibus malis* one could certainly expect eternal damnation). He explicitly points out that all works must be good, and they must be performed in helping the poor, visiting the sick, taking in a visitor, or helping one's neighbor whenever assistance is needed, and always in the hope that God will notice such selfless acts. Never should one seek praise from mankind, as that will lead one to do works similar to the ways, as found in these examples, of the foolish virgins, who signify those seeking earthly praise.

This point is made clear in the following example, as well as illustrates our author's creative use of his sources. The last example above, in the left column and beginning *Et cogitant*, is a point brought up by Gregory, albeit thirteen lines later in his text (l. 61-65), but our author has postponed Gregory's discussion of the foolish virgins for later (and then alters it as well) and converts it here solely into a lesson for those who do good works. Our author has simplified Gregory's text for his audience's more immediate understanding that their good works, their "positive external actions," just like the good virgins with oil in their lamps (lamps that he earlier said signified their good works), and desire for the glory of it to be placed in God's mouth and not mankind's, *ut mereantur coniungi Christo et aecclesiae* (so they they might earn union with Christ and the Church).

Both Gregory and our author continue with a discussion of the foolish virgins, but Gregory merely discusses their faults. Our author, continuing the theme of what a good Christian does (good works), reminds the listener again of the five good virgins and what they symbolize, and attempts to demonstrate how one can avoid the foolishness of the five virgins who are "without good works."

Et sunt alii qui affligunt corpus suum per abstinentiam et multa donant pauperibus sed propterea hoc faciunt quia desiderant laudari ab hominibus. Illi tales erunt in fatuarum uirginum numero quia querunt solam laudem huius saeculi. Quinque (15) prudentes uirgines significant omnes sanctos qui sunt regnaturi cum Christo. Quinque fatue tenent figuram malorum Christianorum qui sunt sine bonis operibus, et gloriantur tamen modo quod Christiani uocantur.

Et sunt plerique qui corpus per abstinentiam affligunt, sed de ipsa sua abstinentia (50) humanos fauores expetunt; doctrinae inseruiunt, indigentibus multa largiuntur, **sed fatuae profecto sunt uirgines, quia solam laudis transitoriae retributionem quaerunt.**

After the thought on “seeking the reward of transitory praise,” Gregory immediately moves on to the next lemma of the Gospel reading whereas our author repeats the necessity of good works by explaining what the five good virgins signify: “all the holy ones who are to reign with Christ.” Then he explains what the five foolish virgins signify: “bad Christians who are without good works but who claim they are good Christians.” This clarifies for the listeners that one must perform good deeds and be called (preferably by God and not by mankind) a good Christian; one cannot claim that for oneself and expect heavenly rewards. This again is a common theme in the Italian Homiliary, and usually our author adds that God knows the thoughts and hearts of mankind and therefore on Judgment Day He will know His children apart from those who falsely claim to be His children. Nowhere does Gregory describe the two sets of virgins in this way (nor does any other author that we have been able to locate to date). Again we see how our author has adapted (revived and refreshed) Gregory’s sermon for his own purpose and meaning.

Besides this collection’s use as a tool for popular preaching, these sermons also make the same points about the practice of preaching and its importance that other Carolingian writers developed in more formal treatises.⁶⁸ In Sermon 23 our author

⁶⁸ This is much in the same way as Barré claims for Mondsee: “Il est fait pour un évêque, qui doit sans cesse exhorter *ses fidèles et ses prêtres*.” (p. 80; emphasis mine) This is an interesting comparison between these two texts

states that just as the pater familias led the laborers to the vineyard, so God from the beginning of the world has led his preachers to preach to the people (*Deus ab inicio mundi conduxit predicatorum ad predicandum populum suum*). The hours of labor recapitulate the history of this preaching from Abel and Enoch in the first hour of the morning to the apostles at the eleventh hour who came with a new doctrine to preach.

Before this preaching could even begin, the messages of the Bible first needed to be understood by the preacher himself. A good example is found in Sermon 67: *magistri et doctores sancte ecclesie debent in corde suo colligere obscuras sententias sacre scripture et illas cotidie debent declarare omnibus hominibus qui simplices sunt*. Teachers and doctors of the Church are to gather up obscure, unintelligible passages into their hearts so that they might understand them. Once they are ready, they are to preach understanding of these passages to those who are simple, or, uneducated, and incapable of understanding such passages. We find this also in Sermon 29 in the example of the apostles commanded by Christ to do this as well: *Dominus noster precepit apostolis suis ut colligerent fragmenta qui remanserant populo quia obscuras sententias quasi simplices homines non possunt capere magistri ecclesie debent recondere eas in suis pectoribus*.⁶⁹ In both sermons our author uses the verb *colligere* and the phrase *obscuras sententias* to make it clear what the preachers are trained to do for their flock.⁷⁰

Sermon 110 explains what a good preacher promises to good and bad people: *Bonus doctor quando predicat debet promittere illi bona qui bona operantur. Et illi qui operantur*

because they are both Carolingian, original in composition and construction, and their primary purposes were for both congregation to learn and preachers to learn to preach. Both audiences could see the mutual benefits of each other's duties.

⁶⁹ Sermons 38 and 60 also compare priests and bishops to the apostles and the duties they must emulate and perform.

⁷⁰ Cf. Greg., *Regula pastoralis*, III, xxxix: *quia nimirum qui recte praedicat, obscuris adhuc cordibus aperta clamat, nil de oculis mysteriis indicat ut tunc subtiliora quaeque de coelestibus audiunt, cum luci veritatis appropinquant*. (PL 77, 124C)

malum debet manifestare penam inferni. Explicit examples of the penas inferni are not listed in the sermon, but that could suggest certainly a few additional preaching possibilities. One is that the preacher may have mentioned a few of the possible penas inferni during the sermon extemporaneously before moving on to the next section of the scripted portion of the sermon. It could suggest also the additional duties outside the context of the mass that the preacher would be expected to perform. At some point during the day in conversations with his local congregation, they may have asked him for clarification on those particular pains. The preacher, according to the reform legislation, was to be certain that the audience understood the message; this obligation could not have been performed only during the context of mass.⁷¹ This would then seem to imply daily interaction. If the sermons were in a simple Latin, the priest would have little difficulty either pronouncing it in a Latin dialect the people could understand, or even translate it into a vernacular that he would be accustomed speaking with them daily.⁷²

⁷¹ One such example can be found in a short capitulary written by Bishop Ghaerbald of Liège in 802/810 about how a priest should and should not act when invited to dinner: *Ut presbyteri vocati ad convivium a quolibet fidelium contentiones inter se non habeant de ulla re, nisi caritatis et sobrietatis verba et Deo placabilia et continentiam honestam, ut decet sacerdotes*. See cap. 6 in *Ghaerbaldi Leodiensis episcopi Capitula* (802/810), *MGH, Cap.*, I, no. 123.

⁷² Legislation in 813 specifically “asked the bishops and priests to preach ‘iuxta quod intellegere vulgus possit’ (Mainz, Canon 15) Hence it follows that the comprehension, by the illiterate, of these homilies of the church Fathers (Rheims, Canon 15: ‘omelias sanctorum patrum’) caused a problem ...” M. VAN UYTFANGHE, “The consciousness of a linguistic dichotomy (Latin-Romance) in Carolingian Gaul: the contradictions of the sources and of their interpretation,” in R. WRIGHT, ed., *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*, University Park, PA, 1991, p. 114-129. I would propose then that this legislation was a result of earlier practices of preachers either pronouncing or translating texts so that the common folk could understand the texts (as well as original creations such as the Italian Homiliary. For further discussions, besides Wright and Van Uytfanghe, on how Latin texts may have been ‘pronounced’, or translated, and preached to lay audiences, see especially two additional essays in Wright’s volume: R. MCKITTERICK, “Latin and Romance: an historian’s perspective,” p. 130-145; and, K. HEENE, “*Audire, legere, vulgo*: an attempt to define public use and comprehensibility of Carolingian hagiography,” p. 146-163.

A possible example to support this idea is found in Sermon 108, where our author discusses how there is a great distance, *magna distancia*, between good preachers and good listeners. The idea here is that a good preacher will help bridge the gap between himself and his good listeners so they may better understand the message of the sermon (recall from above how he was to take *obscuras sentencias* into his heart to better explain the meaning to the simple listeners). In part this could lead to the listeners helping others to understand the message, to do good deeds, and to help them continue to work toward eternal reward with God in Heaven: *Quia unusquisque fidelis quando plus pro Deo laborauerit in ista uita, tanto maiorem mercedem accipiet in futura uita*. Also, if God finds the good preachers taking care of the good listeners faithfully, *fideliter et sapienter regere et gubernare subiectos*, the preachers shall also receive the reward of that kingdom that has no end. The good listeners are included in this message to show they are a part of the entire community of faithful, of the Church, and someday they may deserve to be a part of the heavenly kingdom (and thus an audience for the Italian Homiliary, not a text solely for preachers).

Notice how the wording is for directing and governing their subjects. This is also the wording found in the *Admonitio generalis*, cap. 82: *ut presbyteros quos mittitis per parrochias vestras ad regendum et ad praedicandum per ecclesias populum Deo servientem, ut recte et honeste praedicent ...* The Italian Homiliary author took this command very seriously as it is evident throughout the sermons (subiectis, e.g. in 79, 90, 95, 107, 108). The sermons continuously ask the preacher to take care of the faithful who are subject to him, to govern and to direct them in the right and proper ways of becoming and remaining good Christians.

4. *Provenance of the exemplar and its transmission*

Where the collection was composed might rely first upon the dating of the text. Although discussed above, a brief summary here to facilitate moving on to the 'where' question:

Meyer and Burckhardt, followed by Barré, wanted to date the collection somewhere in the second half of the ninth century. Their basis for such a dating was the link that they saw between the sermons and the *Homiliarium* of Haimo of Auxerre. For Meyer and Burckhardt, and Barré, since Haimo's collection was compiled about the middle of the ninth century, the Italian Homiliary had to be later and possibly from the school of Auxerre. I have suggested, however, that the Italian Homiliary came earlier than Haimo's work. Also, the use of the Italian Homiliary as an anti-Adoptionist text could push the date earlier than Haimo. Therefore, I would place the Italian Homiliary perhaps in the first quarter of the ninth century.

As for where the collection may have been composed, again, most scholars who have examined the Italian Homiliary believe that the home of the exemplar is Auxerre because of the connection with Haimo of Auxerre's *Homiliarium*. As I have argued this may not be the case. For example, the intended usages for Haimo's collection and the Italian Homiliary were different and the narrative styles and borrowings also differ. There is a possibility that these two authors had access to a similar source or set of sources for some of their selections, but the adaptations both authors display are different, original approaches. The Italian Homiliary may have been written by or for a bishop, like the Mondsee collection (which Barré sees as being similar to the Italian Homiliary in that both are of this new Carolingian genre of sermons) that Abbot Lantperhtus wrote for Hildebold of Cologne, but there is no way to prove this either.⁷³ Also, there is a possible connection to Lyon, another great cathedral center for learning and book and sermon production, as a plausible home for our author.

The connection to Lyon rests on a number of factors. Several bishops of Lyon were known for attempting many and various anti-Jewish measures, a sentiment strongly mirrored in the Italian Homiliary (for example in sermons 30, 71, 81). Lyon was not the only place in the kingdom with anti-Jewish activities, but the bishops of Lyon and their activities are well

⁷³ BARRÉ, "Mondsee," esp. p. 78-79.

documented. Leidrad of Lyon was known for working on establishing schools to train the clergy in his diocese (*MGH, Epp.*, IV, p. 542-544). Leidrad (along with others) also had been asked by Alcuin to convince Felix of Urgel, an Adoptionist of some note, to come argue his case at Aix. Later (c. 800) Leidrad and his group would be asked to go on a campaign to preach against Adoptionist beliefs, especially in southern Gaul and northern Spain. Agobard of Lyon wrote a treatise against Felix as well as a treatise against the Jews. Some of the language of the texts of both Leidrad and Agobard⁷⁴ may have impacted our author, whether used in his training (were he trained there) or by him in his writing. Also, Eucherius of Lyon, a fifth-century bishop of Lyon, is found in the Italian Homiliary (sermons 48, 61, 66), specifically his work *Instructionum libri duo*. The coincidences seem to be enough to make Lyon, or perhaps one of its surrounding schools, a plausible place for the education of our author, or even the place where he may have written the Italian Homiliary. A study and comparison between Lyon's collection and the sources used in the Italian Homiliary, as well as someday a comparison with a critical edition of the Italian Homiliary, may provide an even more solid link.⁷⁵

⁷⁴ Selections of Agobard's *Adversus Dogma Felicis* is found paraphrased in *Italian Homiliary*, Sermon 26.

⁷⁵ J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford, 1983 (Oxford History of the Christian Church), p. 361, writes that "Augustine was a Lyon specialty." Although Gregory and Bede are the preferred authors of the *Italian Homiliary* author (as they are in Mondsee; see BARRÉ, "Mondsee," p. 80), Augustinian works are found rather regularly in the *Italian Homiliary*. For example, according to E. A. LOWE, *Codices Lugdunenses antiquissimi*, Lyon, 1924, the Lyon library owned Augustine's *De consensu evangelistarum* (Lyon 478 [408], vith c.), *In Psalmos* (Lyons 426 [352] + Paris B.N. lat. 1629 [fol. 7-14], viith c.), and *Sermones* (Lyons 604 [521] + Paris B.N. lat. 1594, viith c.), all texts used by the *Italian Homiliary* author. It will be interesting to compare the Lyon manuscripts with the *Italian Homiliary* to see exactly how close the wording matches. Additionally, the possibility that some of the lesser-known authors and works (for example, Frigulus or Arnobius) may have been found here might help contribute to a connection. According to Wallace-Hadrill, "there was no more impressive library in the Carolingian world and it served the needs of its times ... Independent by tradition and irascible when challenged, Lyon owed its flowering to Caro-

At some point this collection did make its entry into the monastic world. Many copies of the Italian Homiliary were collected and copied in monastic houses later in its history indicating an interest in the text by monks, but a specifically monastic spirituality or message seems to be lacking overall throughout the entire text. It may have been a good collection for the training of oblates or young students who were just beginning their studies. For example, Sermon 101 mentions daily sacred readings, *sacras lectiones cotidie* (a later scribal addition?), without additional elaboration on what those readings are or from what text(s) they should come. Further study of all the manuscripts will help to determine such a connection. Recall too that St. Benedict's name was substituted for St. Paul's name in a sermon with no other correction made to the sermon. Substituting monastic language would help a monastic audience identify moreso with the text; leaving such wording out then would allow the lay audience their own connections. A monastic author or reader would have been aware of the need for his young audience to have a simple message and to see simple methods in how to read and to interpret Scripture, but then texts other than the Italian Homiliary (such as the Rule of Benedict) could teach the oblates about specific monastic customs. It is through these types of additions, rather than by tinkering with the texts of individual sermons, that someone sought to adapt the Italian Homiliary into a multi-purpose reading and study or liturgical homiliary. In so doing, later adaptors ensured its survival for centuries to follow.

The collection's transmission took two forms with several of the forty-one manuscripts carrying it divided into temporal and sanctoral cycles. We are nowhere near establishing any sort of stemma because of the number of manuscripts and the

lingian inspiration." Such a tradition of independence seems to have appealed to the author of the *Italian Homiliary*. For works on the library of Lyon, in addition to Lowe's *Codices Lugdunenses antiquissimi*, see: LOWE, *Codices Latini Antiquiores*, 6, p. xiii-xiv; A. COVILLE, *Recherches sur l'histoire de Lyon*, Paris, 1928; E. BOSHOFF, *Erzbischof Agobard von Lyon*, Cologne - Vienna, 1969; S. TAFEL, *The Lyons Scriptorium*, ed. by W. M. LINDSAY, II, p. 66-73; IV, p. 40-70; and, *Notices sur plusieurs anciens manuscrits de la Bibliothèque de Lyon*, in *Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nat.*, XXIX, 2, p. 363-403.

complications caused by the interpolations. Many of our manuscripts are found within monastic centers. The two Portuguese and three of the French manuscripts came from Cistercian houses, while some of the Italian manuscripts came from either cathedral chapters or Benedictine houses.

5. *Conclusions*

We are still far from solving all the problems that the Italian Homiliary raises for us. One thing that the Italian Homiliary suggests strongly is that our imposition of precise definitions for early medieval homiletic materials may not always work. Some scholars and students of sermons seek to make a definitional difference between an exegetical homily and an exhortational sermon. The former is consigned to the monastic world, while the latter may have been used for popular preaching.⁷⁶ For the Carolingians, it is difficult to see such a principle always in operation. There is within the Italian Homiliary rarely an item that is a sermon or homily in the strictest senses of the above definitions.⁷⁷ The Italian Homiliary consists of texts composed, created, and adapted from homilies, sermons, tractates, excerpts mixed with original commentary, portions of histories, as well as abridged hagiographies. "Although some subtle shades in meaning could no doubt be teased out of them, the terms *sermo*, *tractatus* and *homilia* were largely interchangeable for much of the early Middle Ages, referring equally appropriately to written or oral addresses to a Christian audience, and individual texts

⁷⁶ Cf. AMOS, *Origin*, p. 11, note 2; BARRÉ, *Auxerre*, p. 13-14; BARRÉ, "Mondsee," p. 72-73; Th. N. HALL, "Early Medieval Sermons," in B. M. KIENZLE, ed., *The Sermon*, Turnhout, 2000 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 81-83), p. 203-212.

⁷⁷ C. L. Smetana has pointed out how some scholars even have claimed there is no distinction whatsoever between the two. Paul the Deacon apparently did see one; however, in his *Homiliarium*, he did "mistakenly" classify some sermons as homilies, and vice versa. It would appear then that if there was an identified distinction, it was not always fully understood or adhered to strictly in the Middle Ages either. See SMETANA "Paul the Deacon's Patristic Anthology," in *The Old English Homily and Its Backgrounds*, ed. by P. SZARMACH and B. HUPPÉ, Albany, NY, 1978, p. 75-97, esp. p. 78.

sometimes carry more than one label.”⁷⁸ The nature of the Italian Homiliary suggests that we need to employ a more nuanced and contextual approach to defining early medieval homiletic material, if we are to understand how it was used by contemporaries and by following generations.

This stricture also applies on a larger stage. We sometimes read that the evolution of medieval preaching in the high and later Middle Ages followed a progression of homily to sermon. In other words, the individualistic sermons of the friars and the mystics and even the scholastic sermons associated with the universities either simply replaced or derived from what this view regards as the exegetical homilies of earlier monastic collections. This would be an adequate account were there only one type of monastic homiliary; however, there were at least two types. We find exegetical homiliaries originating in the collections compiled by Rabanus for Louis the German, Smaragdus and the Auxerre masters; and what became liturgical homiliaries, also transmitted by monastic scriptoria and libraries.

We need to see an earlier stage in this progression in which materials used for popular preaching were adapted into the liturgical homiliaries. The well-known example of the homiliary of Paul the Deacon gives us a collection of patristic and early medieval popular sermons put together for use in the monastic night office. Some of the Italian Homiliary's eleventh and twelfth century witnesses, with individual sermons marked for divisions of the multiple lessons of that office, clearly demonstrate its use. The imprecise nature of homiletic terminology might suggest that its monastic environment made these later materials somehow exegetical, but not all the manuscripts are currently found in monastic collections. An example of the other potential uses over time is the copy found in the town library of Wisbech (Town Library, ms 3B) from the late-fourteenth/early-fifteenth century. It is possible that it had been used in a rural setting near or in the town itself by a rural priest before finding its way into the town library. Several other copies are now in cathedral libraries

⁷⁸ HALL, “Early Medieval Sermon,” p. 205.

and archives (where canons could have had access to the collection). The collection seems to have not been limited to monastic readers in the latter half of the Middle Ages (the time from when all extant copies survive), but possibly a variety of institutions (based on where they have been found; precise use is difficult to determine at this point).

With the Italian Homiliary, we now have another example of a similarly complicated story which a liturgical collection can offer us. In this case we have a collection written in the late-eighth/early-ninth century in response to the Carolingian reformers' demands for popular preaching. It became a liturgical homiliary transmitted by monastic centers in part because it was so perfectly suited to its original purpose; only the audience changed. The Italian Homiliary offers another indication that our accepted view of medieval homiletics, and our definitions of the materials, could use some rethinking. The Italian Homiliary is a unique, independent text, a creative response to a call for preaching reform that seemed initially to be too extensive in scope and too vague in its initial design to achieve a broad level of success.

It was this level of ambiguity in the wording of the legislation and capitularies that stimulated creative responses such as this collection. With flexibility and adaptability left to the authors (and preachers) of these collections, the reform process could move ahead quickly, especially with respect to preaching and sermons. Although probably not the first collection of its kind to have been produced, the Italian Homiliary seems to have become later in the Middle Ages a popular sermon collection in the Carolingian-style, if we are to judge by the number of manuscripts remaining to us and by its style, content, themes, and adaptability. The Italian Homiliary author did produce informative and inspiring sermons. Our author's intended purpose then seems to have been one based on the early Carolingian calls for religious reform: to train and produce plentiful and properly trained parish preachers, and finally and ultimately, to contribute to Charlemagne's universalizing goal that the catholic faith be diligently and properly preached and taught to the good Christians populating his Carolingian kingdom and beyond.

ANALYSIS OF THE COLLECTION⁷⁹

What follows is a conspectus siglorum and then the complete listing of the sermons as they are found in Alcobaça 161 with its foliation.⁸⁰ I have left Barré's original numerical ordering with the Alcobaça ordering in brackets. Then follow the feast days as found in the manuscript marginalia, but when not present in the manuscript I supply those in brackets. I then indicate the Gospel pericope, and at the end of the line, the apparent (and sometimes incorrectly indicated) author/source for the sermon; after which will follow the sermon incipit and explicit. Finally, I indicate the sources from which our author actually borrowed (and again, paraphrased portions, and never did he copy a sermon entirely). The major source for each sermon is listed first with the remaining supporting evidence in alphabetical order. I also include the exact homily or sermon number, or particular book of a source, when necessary.

Nearly all of the sermon pericopes begin with the phrase *In illo tempore* and end with the phrase *Et Reliqua*, both of which have been omitted. I have maintained the Latin orthography and morphology as found in the manuscript, including the unfinished standard sermon closings as those are found incomplete in the manuscript, but would have been well known to the preachers of this time.⁸¹

⁷⁹ See AMOS, *Fundo*, p. 22-23 for physical description.

⁸⁰ Because Barré's Sermon 31, Palm Sunday, does not appear in Alcobaça 161, I left it out of the original ordering in my dissertation work and thus it does not appear here. However, I have inserted it into the following list without a number to indicate where it will should be once a critical edition of this text is completed. All of the manuscripts that do have it usually use the first Sunday of Advent pericope, Matthew 21, 1-9, *Cum appropinquasset*, with a few minor changes. Paris B.N. lat. 3804 simply refers the reader: *Require in dominica prima de Adventu Domini* (f. 63). Of the fourteen manuscripts examined to date, five do not include it: Alcobaça 160 and 161, Bâle B.VII.6, Marston 69, and Vatican, Ottob. Lat. 298.

⁸¹ Th. AMOS, "Caesarius of Arles, the Medieval Sermon, and Orthodoxy," *The Indiana Social Studies Quarterly*, 35 (1982), p. 11-20; MARTIN, p. 26-28.

- Acta Ioh., Praef.* = *Acta Iohannis: Praefatio, Textus* – ed. E. Junod and J.-D. Kaestli. (CC SA, 1), Turnhout, 1983.
- AGOB., *De fide* = AGOBARDVS LVGDVNENSIS, ‘De fidei ueritate et totius boni institutione’ – ed. L. Van Acker, in *Agobardi Lugdunensis Opera Omnia* (CC CM, 52), Turnhout, 1981.
- AMB., *Epist.* = AMBROSIVS MEDIOLANENSIS, *Sancti Ambrosii Opera. Pars Decima. Epistulae et Acta, Tom. I: Epistularum, Libri I-VI* – ed. O. Faller, s.i. (CSEL, 82), Vindobonae, 1968.
- AMB., *Exp. Luc.* = AMBROSIVS MEDIOLANENSIS, ‘Expositio euangelii secundum Lucam’ – ed. M. Adriaen, in *Ambrosii Mediolanensis Opera. Pars IV: Expositio euangelii secundum Lucam; Fragmenta in Esaiam* (CC SL, 14), Turnhout, 1957.
- ARNOB. IVN., *Exp. in euang.* = ARNOBIVS IVNIORIS, ‘Expositiunculae Arnobii Episcopi in Evangelium Iohannis Evangelistae, Matthaei et Lucae’ – ed. K.-D. Daur, in *Arnobii Iunioris Opera Omnia. Pars II: Conflictus Arnobii Catholici cum Serapione; Liber ad Gregoriam in Palatio Constitutam; Expositiunculae Arnobii Episcopi in Evangelium Iohannis Evangelistae, Matthaei et Lucae* (CC SL, 25A), Turnhout, 1992.
- AVG., *De cons. Euang.* = AVGVSTINVS, ‘De consensu euangelistarum’ – ed. F. Wehrich, in *Sancti Aurelii Augustini Opera (sect. III, pars 4): De consensu euangelistarum (libri quattuor)* (CSEL, 43), Lessing-Druckerei Wiesbaden, 1904 [Rpt: New York: Johnson Reprint Corporation, 1963].
- AVG., *De diu. quaest.* = AVGVSTINVS, ‘De diuersis quaestionibus octoginta tribus’ – ed. A. Mutzenbecher, in *Sancti Aurelii Augustini Opera. Pars XIII, 2: De diuersis quaestionibus octoginta tribus; De octo Dulcitii quaestionibus* (CC SL, 44A), Turnhout, 1975.
- AVG., *De sermo* = AVGVSTINVS, ‘De sermo Domini in monte’ (PL, 34), col. 1229-1308.
- AVG., *Enarr. in psalm. 1* = AVGVSTINVS, ‘Enarrationes in Psalmos, I’ – ed. J. Fraipont and E. Dekkers, in *Sancti Aurelii Augustini Opera. Pars X, 1: Enarrationes in psalmos, I-L* (CC SL, 38), Turnhout, 1956.
- AVG., *Enarr. in psalm. 2* = AVGVSTINVS, ‘Enarrationes in Psalmos, I’ – ed. J. Fraipont and E. Dekkers, in *Sancti Aurelii Augustini Opera. Pars X, 2: Enarrationes in psalmos, LI-C* (CC SL, 39), Turnhout, 1956.
- AVG., *In Ioh.* = AVGVSTINVS, ‘In Iohannis euangelium tractatus CXXIV’ – ed. D. R. Willems, OSB, in *Sancti Aurelii Augustini Opera. Pars VIII: In Iohannis euangelium tractatus CXXIV* (CC SL, 36), Turnhout, 1954.
- AVG., *Serm.* = AVGVSTINVS, ‘Sermones’ (PL 38), col. 1247-1484.
- AVG., *Serm. (PLS)* = AVGVSTINVS, ‘Sermones’ (PLS, 2), col. 765-766.
- BEATI LIEB., *Comm. in Apoc.* = BEATVS DE LIEBANA, ‘In Iohannis euangelium tractatus CXXIV’ – ed. E. Romero, in *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, Rome, 1985.
- BEDA, *Hom.* = BEDA, ‘Homiliae euangelii’ – ed. Dom D. Hurst OSB, in *Bedae Homiliae euangelii* (CC SL, 122), Turnhout, 1955.
- BEDA, *Hom. Sub.* = BEDA, *Homiliae Subditiuae* (PL, 94), col. 267-516.
- BEDA, *In Luc.* = BEDA, ‘In Lucae euangelium expositio’ – ed. Dom D. Hurst OSB, in *Opera Exegetica. Pars II, 3: In Lucae euangelium expositio.*

- In Marci euangelium expositio* (CC SL, 120), Turnhout, 1960.
- BEDA, *In Marc.* = BEDA, 'In Marci euangelium expositio' – ed. Dom D. Hurst OSB, in *Opera Exegetica. Pars II, 3: In Lucae euangelium expositio. In Marci euangelium expositio* (CC SL, 120), Turnhout, 1960.
- BEDA, *In princip.* = BEDA 'Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum' – ed. C. W. Jones, in *Opera Exegetica. Pars II, 1: Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum* (CC SL, 118A), Turnhout, 1967.
- BEDA, *VIII quaest.* = BEDA, 'VIII quaestiones' ['Aliquot Quaestionum Liber'] (PL, 93), col. 455-478.
- PS. BEDA, *Exp. in Matth.* = PS. BEDA, 'Expositio in euangelium S. Matthaei' (PL, 92), col. 9-132.
- PS. BEDA, *Exp. in Iob.* = PS. BEDA, 'Expositio in euangelium S. Ioannis' (PL, 92), col. 633-938.
- CAES., *Serm. I* = CAESARIUS ARELATENSIS, 'Sermones I' – ed. Dom G. Morin OSB, in *Sancti Caesarii Arelatensis Sermones. Pars I: Continens Praefationem, Sermones de diversis et de Scriptura Veteris Testamenti* (CC SL, 103), Turnhout, 1953.
- CAES., *Serm. II* = CAESARIUS ARELATENSIS, 'Sermones II' – ed. Dom G. Morin OSB, in *Sancti Caesarii Arelatensis Sermones. Pars II: Continens Sermones de Scriptura Novi Testamenti, De Tempore, De Sanctis, Ad Monachos* (CC SL, 104), Turnhout, 1953.
- CHROM., *De octo beat.* = CHROMATIVUS DE AQVILEIA, 'De octo beatitudines' – ed. R. Étaix and J. Lemarié, in *Chromatii Aquileiensis Opera* (CC SL, 9A), Turnhout, 1974.
- CHROM., *Serm.* = CHROMATIVUS DE AQVILEIA, 'Sermones' – ed. R. Étaix and J. Lemarié, in *Chromatii Aquileiensis Opera* (CC SL, 9A), Turnhout, 1974.
- CHROM., *Tract.* = CHROMATIVUS DE AQVILEIA, 'Tractates' – ed. R. Étaix and J. Lemarié, in *Chromatii Aquileiensis Opera* (CC SL, 9A), Turnhout, 1974.
- CHROM., *Tract. in Matth.* = CHROMATIVUS DE AQVILEIA, 'Tractates in Mattheum' – ed. R. Étaix and J. Lemarié, in *Chromatii Aquileiensis Opera* (CC SL, 9A), Turnhout, 1974.
- Comm. in Luc. = 'Commentarium in Lucam' – ed. J. F. Kelly, in *Scriptores Hiberniae Minores. Pars II: Commentarium in Lucam. Commentarium in Iohannem* (CC SL, 108C), Turnhout, 1974.
- EVCH., *Instr. libri duo* = EVCHERIUS LVGDVNENSIS, 'Instructionum libri duo' – ed. C. Wotke, in *Opera omnia (pars I): Formulae spiritualis intelligentiae; Instructionum libri duo; Passio Agaunensium martyrum; Epistula de laude Heremi* (CSEL, 31), G. Freytag, 1894.
- EVSEB., *Hist. Eccl.* = EVSEBIUS, 'Werke: Die Kirchengeschichte' – ed. E. Schwartz and Th. Mommsen (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Neue Folge, 6, 1 and 6, 2.), Akademie Verlag, 1999.
- EVs. GALL., *Coll. Hom.* = EVSEBIUS GALLICANUS, 'Collectio Homiliarum' – ed. I. Leroy and F. Glorie (CC SL, 101), Turnhout, 1970.

- FORT. AQUIL., *Autum* = FORTVNATIANVS DE AQUILEIA, 'An Unknown Source for Jerome and Chromatius: Some New Fragments of Fortunatianus of Aquileia?' – ed. P. Meyvaert, in ed. S. Krämer and M. Bernhard, *Scire litteras: Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, München, 1988, 277-289.
- FORT. AQUIL., *Comm. in Euang.* = FORTVNATIANVS DE AQUILEIA, 'Commentarium in euangelium' – ed. V. Bulhart, in *Eusebii Vercellensis, Episcopi, Quae Supersunt* (CC SL, 9), Turnhout, 1957.
- FRIG., *Frag.* = FRIGVLVS, *Fragmenta Friguli* (PL, 102), col. 1119-1122.
- GREG., *Dialog.* = GREGORIVS MAGNVS, 'Dialogues' – ed. A. de Vogüé. (SC, 260), Paris, 1978.
- GREG., *Hom. in Euang.* = GREGORIVS MAGNVS, 'Homeliae in Euangelia' – ed. R. Étaix (CC SL, 141), Turnhout, 1999.
- GREG., *Hom. in Hiez.* = GREGORIVS MAGNVS, 'Homeliae in Hiezechihalem prophetam' – ed. M. Adriaen (CC SL, 142), Turnhout, 1971.
- GREG., *Moralia* = GREGORIVS MAGNVS, 'S. Gregorii Magni Moralia in Iob' – ed. M. Adriaen (CC SL, 143, 143A, 143B), Turnhout, 1979.
- HIER., *De uir ill.* = HIERONYMVS, 'De viris illustribus' – ed. A. Ceresa-Gastaldo (*Biblioteca patristica*, 12), Firenze, 1988.
- HIER., *Epist.* = HIERONYMVS, 'Epistulae' – ed. I. Hilberg (CSEL, 56), Vindobonae, 1918.
- HIER., *In lib. Gen.* = HIERONYMVS, 'Hebraicae quaestiones in libro Geneseos' – ed. P. de Lagarde, G. Morin, M. Adriaen, in *S. Hieronymi Presbyteri Opera Exegetica. Pars I, 1: Hebraicae quaestiones in libro Geneseos; Liber interpretationis hebraicorum nominum; Commentarioli in Psalmos; Commentarius in Ecclesiasten* (CC SL, 72), Turnhout, 1959.
- HIER., *In Marc.* = HIERONYMVS, 'In Marci euangelium' – ed. Dom G. Morin, OSB, in *S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars II: Tractatus sive homiliae in Psalmos, in Marci euangelium, aliaque varia argumenta* (CC SL, 78), Turnhout, 1958.
- HIER., *In Matth.* = HIERONYMVS, 'Commentariorum in Matheum Libri IV' – ed. D. Hurst, OSB, M. Adriaen, in *S. Hieronymi Presbyteri Opera Exegetica. Pars I, 7: Commentariorum in Matheum Libri IV* (CC SL, 77), Turnhout, 1969.
- HIER., *Liber nom.* = HIERONYMVS, 'Liber interpretationis hebraicorum nominum' – ed. P. de Lagarde, G. Morin, M. Adriaen, in *S. Hieronymi Presbyteri Opera Exegetica. Pars I, 1: Hebraicae quaestiones in libro Geneseos; Liber interpretationis hebraicorum nominum; Commentarioli in Psalmos; Commentarius in Ecclesiasten* (CC SL, 72), Turnhout, 1959.
- PS. HIER., *Exp. quatt. Euang.* = PS. HIERONYMVS, 'Expositio Quatuor Evangeliorum' (PL, 30), col. 531-590.
- IOSEPHVS, *De bello* = FLAVIVS IOSEPHVS, 'De bello Judaico, Libri Septem' – ed. E. Cardwell, S.T.P. (Vol. 1: Greek text; Vol. 2: Latin text translation by Rufinus of Aquileia) Oxford, 1837.
- ISID., *Etym.* = ISIDORVS HISPALENSIS, 'Etymologiarum siue originum (libri XX)' – ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911 (Rpt. 1957).

- Ps. ISID., *De uetere* = R. E. McNally, s.j., 'The pseudo-Isidorian *De uetere et nouo testamento quaestiones*', *Traditio*, 19 (1963), p. 37-50.
- Ps. ISID., *Liber de num.* = PSEUDO-ISIDORO, 'Liber de numeris' – ed. R. E. McNally, s.j., in *Der irische Liber de numeris: Eine Quellenanalyse des pseudo-isidorischen Liber de numeris*, Ph.D. Diss. München, 1957.
- IVV., *Euang. liber quat.* = GAI VETTI AQVILINI IVVENCVS, 'Euangeliorum libri quattuor' – ed. J. Huemer (*CSEL*, 24), G. Freytag, 1891 (Rpt. New York, 1968).
- XIV *Hom.* = 'XIV Homélies du IX^e siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du nord' – ed. P. Mercier (*SC*, 161), Paris, 1970.

1. [1] (fol. 96v-97v) DOMINICA PRIMA IN ADVENTV DOMINI

Cum appropinquasset Ihesus Iherusolomis, et uenisset Betphage ad montem Oliueti. (Matth. 21, 1-9) Bede presbitery.

Dominus ac redemptor noster, fratres karissimi, qui semper est equalis Deo Patri omni gloria et magestate ... // ... Karissimi fratres taliter celebrate primum aduentum Domini in hoc saeculo presente die nocteque saluatori nostro ut in futuro gaudentes mereamur prepare eius secundum aduentum. Ipso adiuuante

BEDA, *Hom.*, II.3; BEDA, *Hom.*, II.4; BEDA, *In Luc.*, V; BEDA, *In Marc.*, III; BEDA, *In princip.*, III.11; FORT., *Comm. in Euang.*, II; GREG., *Hom. in Hiez.*; HIER., *In Marc.*, VII; HIER., *In Matth.*, III; HIER., *Liber nom.*

2. [2] (fol. 97v-98v) DOMINICA SECVNDA IN ADVENTV

dixit Ihesus discipulis suis, Erunt signa in sole et luna et stellis et in terris presura gencium prae confusione sonitus maris et fluctuum. (Luc. 21, 25-33) [no author indicated]

Saluator noster dilectissimi fratres preparatos nos inuenire desiderans prenunciat mala et pericula et tribulaciones quae debent uenire prope finem saeculi ... // ... Omni tempore rogemus Deum ut possimus fugere eterna supplicia et promereri gaudia senpiterna. Prestante Domino nostro qui cum Patre et Spiritu Santco

GREG., *Hom. in Euang.*, I; BEDA, *In Luc.*, VI; GREG., *Moralia*, XVII, 9

3. [3] (fol. 98v-100) DOMINICA TERTIA IN ADVENTV DOMINI

Cum audisset Iohannes in uinculis opera Christi, mittens duos de discipulis suis ait illi, Tu es qui uenturus es an alium expectamus? (Matth. 11, 2-10) Homilia beati Gregorii.

Sanctus Iohannes Baptista, precursor Domini saluatoris, propter ueritatem est positus ab Herode in uinculis ... // ... Certe si Domino seruieritis uestris uerbis et bonis exenplis adnunciaueritis, eternum gaudium cum sanctis angelis percipietis. Quod ipse prestare

GREG., *Hom. in Euang.*, VI; HIER., *Epist.*, 121; HIER., *In Matth.*, II

4. [4] (fol. 100-101v) DOMINICA QVARTA IN ADVENTV DOMINI

Miserunt Iudei ab Iherusaliminis sacerdotes et Leuitas ad Iohannem ut interrogarent eum. Tu quis es? (Ioh. 1, 19-28) Omelia Beati Gregorii.

Humilitas Iohannis Baptiste fratres karissimi demonstratur nobis ex uerba sancti euangelii. Tanta abstinencia et tanta sanctitas erat in beato Iohanne quando cepit predicare ut populis existimaret eum esse Christum ... // ... Sicut enim per inobedientiam primi hominis omnem humanum genus in potestate diaboli erat; ita per obedienciam unius hominis homines de potestate diaboli exire. Et ad gaudia eterna peruenire meruerunt. Ipso adiuuante

GREG., *Hom. in Euang.*, VII; AVG., *In Ioh.*, IV; BEDA, *Hom.*, II.4, II.23; BEDA, *In Luc.*, V; FORT., *Autum*; HIER., *In Matth.*; HIER., *Liber nom.*

5. [5] (fol. 101v-102) IN VIGILIA NATALIS DOMINI

Cum esset desponsata Maria mater Ihesu Ioseph antequam conuenirent inuenta est in utero habens de Spiritu Sancto. (Matth. 1, 18-21) Omelia Origenis.

Conceptio Domini et saluatoris nostri qualiter facta sit Matheus tacet. Sed Lucas aperte narrat questio nascitur a sanctis patribus quando Dominus ueniens in carne ... // ... Et nos digni simus computari in numero sanctorum Dei et die crastino natiuitatem nostri redemptoris mereamur cum gaudio celebrare. Quod ipse prestare dignetur

BEDA, *Hom.*, I.5; HIER., *Liber nom.*; ISID., *Etym.*

6. [6] (fol. 102-103) IN DIE NATALIS DOMINI

Liber generationis Ihesu Christi filii Dauid, filii Habraam. (Matth. 1, 1-16) Omelia Gregorii.

Matheus apostolus hebreus ex hebreis natus et a Christo de numero peccatorum uocatus. Scripsit suum euangelium in Iudea hebreo sermone ... // ... Ipse Dominus noster propter suam miseri-

cordiam dignetur nos a potestate diaboli liberare et faciat nos cum sanctis angelis hic gaudere. Qui cum Patre et Spiritu Sancto

HIER., *In Matth.*, I; AMB., *Exp. Luc.*, III; AVG., *In Iob.*, VII; BEDA, *Hom.*, I.21; GREG., *Hom. in Euang.*, XXV; GREG., *Moralia*, XXXII.12; HIER., *De uir. ill.*, VII; HIER., *In lib. Gen.*; Hier., *In Matth.*, Praef.; HIER., *Liber nom.*; ISID., *Etym.*

7. [7] (fol. 103-103v) Natiuitatem Domini nostri Ihesu Christi

Exiit edictum a Cesare Augusto ut describeretur uniuersus orbis. (Luc. 2, 1-14) Omelia beati Gregorii pape.

Luchas euangelista plus aperte descripsit quam ceteri euangeliste, in hac enim lectione manifestat quia mundus describitur a Cesare Augusto quando Dominus nasciturus erat ... // ... Habeamus et nos fratres karissimi bonam uoluntatem ut pacem Domini mereamur habere. Certe qui bona operantur et mala corrigunt mercedem accipient sempiternam et cum angelis in perpetuum exultabunt. Ipso adiuuante qui cum eterno Patris

GREG., *Hom. in Euang.*, VIII; BEDA, *Hom.*, I.6; BEDA, *In Luc.*, I; CHROM., *Serm.*, XXXII

8. [8] (fol. 104-104v) IN DIE NATALIS DOMINI

Pastores loquebantur ad inuicem dicentes, transeamus usque Bethleem et uideamus hoc uerbum quod factum est quod Dominus ostendit nobis. (Luc. 2, 15-20) Homelia beati Gregorii.

Isti pastores fratres karissimi qui ab angelo natiuitatem Christi audierunt nunciare significant doctores et rectores sancte ecclesie. Hoc in quam Dominus natus est significat passionem et tribulationem ... // ... Natiuitatem eius omnibus modis ueneremur, et pacem et concordiam communiter habeamus ut ad gaudia eterna et ad societatem sanctorum ipso adiuuante peruenite mereamur. Qui cum Patre et Spiritu Sancto uiuit et regnat

BEDA, *Hom.*, I.7; BEDA, *Hom.*, I.6; BEDA, *In Luc.*, I; CHROM., *Serm.*, XXXII; GREG., *Hom. in Euang.*, VIII, XXI; ISID., *Etym.*

9. [9] (fol. 104v-106) IN DIE NATALIS DOMINI

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. (Ioh. 1, 1-14) Homelia Bede presbiteri.

Natiuitatem Domini nostri Ihesu Christi fratres karissimi secundum carnem Matheus et Luchas euangelista satis aperte declarauerunt. Iohannes euangelista aperte manifestat illam natiuitatem quam genitus est a Deo Patre ante omnia saecula ... // ... cum omni bona uoluntate operemur ut cum illo sine fine gaudere possi-

mus. Prestante Domino nostro Ihesu Christo qui cum Patre et Spiritu Santo

BEDA, *Hom.*, I.8; GREG., *Moralia*, XXXI.47

10. [10] (fol. 106-107v) DE SANCTO STEPHANO MARTYRO

Ecce ego mitto ad uos prophetas et sapientes et scribas et ex illis occidetis et crucifigetis et ex eis flagellabitis in sinagogis uestris. (Matth. 23, 34-39) Omelia Bede presbyterii.

Sanctus euangelista in hoc loco narrat qualiter Dominus noster habuit conflictum cum Iudeis in quomodo conuicerit eos esse homicidas et filios homicidiorum ... // ... ut cum beato Stephano cuius festa hodie celebramus, in celis gaudere mereamur. Adiuuante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit et regnat

BEDA, *In Luc.*, IV; HIER., *In Matth.*, IV; FORT., *Comm. in Euang.*, III

11. [11] (fol. 107v-108v) DE SANCTO IOHANNE EVANGELISTA

Sequere me. Conuersus Petrus uidit illum discipulum quem diligebat Ihesus sequentem. (Ioh. 21, 19-24) Bede presbyteri.

Hanc lectionem sancti euangelii fratres karissimi si subtiliter considerare desideramus conuenit ut parumper superiora ipsius euangelii attendamus ... // ... amemus quam ipse manifestat Dominum esse ut possimus peruenire ad illud gaudium quod Dominus noster fidelibus suis promisit. Quod ipse praestare dignetur

BEDA, *Hom.*, I.9; *Acta Iob.*, Praef.; AVG., *De cons. Euang.*; AVG., *In Iob.*, XXXVI, CXXIV

12. [12] (fol. 108v-109v) DE SANCTORVM INNOCENTVM

Angelus Domini apparuit in somnis Ioseph dicens, Surge et accipe puerum et matrem eius et fuge in Egiptum et esto ibi usque dum dicam tibi. (Matth. 2, 13-18) Omelia Bede presbyteri.

Iste sanctus euangelista fratres karissimi manifestat nobis insidias Herodis qui promiserat se magis uenire et adorare Dominum ... // ... et si fecerimus ea quae recta sunt, poterimus esse de numero illorum qui secuntur agnum quocumque ierit. Ipse nobis hoc concedat. Qui cum Patre Spiritu Sancto uiuit et regnat Deus

BEDA, *Hom.*, I.10; EVSEB., *Eccl. Hist.*, I; HIER., *In Matth.*, I; HIER., *Liber nom.*

13. [13] (fol. 109v-110v) IN CIRCVMCISIONE DOMINI

Postquam consumati sunt dies octo ut circumcideretur puer uocatum est nomen eius Ihesus. (Luc. 2, 21) Homelia Bede presbyteri.

Circumcisionem nostri redemptoris fratres karissimi breuiter sanctus euangelista denunciatur. Iustus est ut uobis dicamus quo tempore ... // ... Certe fratres karissimi si tali modo sicut diximus circumcisi fuerimus in isto saeculo, in futuro cum Christo gaudere poterimus. Qui uiuit et regnat

BEDA, *Hom.*, I.11; CAES., *Serm.* II, CCXXI; HIER., *Liber nom.*; ISID., *Etym.*

14. [14] (fol. 110v-112) DOMINICA INFRA NATALIS [St. Simeon ??]

Erat Ioseph et Maria mater Ihesu mirantes super his quae dicebantur de illo. (Luc. 2, 33-40) Homelia Origenis.

In presenti lectione sancti euangelii manifestatur euangelista quod sancta Maria et Ioseph mirabantur de rebus et de illis miraculis ... // ... Deprecemur tunc cum omni humilitate clemenciam suam ut nos semper confirmus in suo seruicio. Qui uiuit

BEDA, *In Luc.*, I; BEDA, *Hom.* I.18; HIER., *Liber nom.*

15. [15] (fol. 112-113v) DE APARICIONE DOMINI

Cum natus esset Ihesus in Bethleem Iude in diebus Herodis regis, ecce, magi ab oriente uenerunt Iherosolimam dicentes, Ubi est qui natus est rex Iudeorum? Vidimus enim stellam eius in oriente et uenimus adorare eum. (Matth. 2: 1-12) Omelia beati Gregorii papae.

In ista lectione fratres karissimi quam Matheus euangelista aperte describit audistis quia rex terrenus natus est quando rex eternus dignatus est nasci ... // ... mundemus consienciam nostram cum lacrimis ad regionem nostram, id est ad gaudium sempiternum, leti uenire possimus. Quod ipse praestare dignetur

GREG., *Hom. in Euang.*, X; BEDA, *In Luc.*, I; BEDA, *VIII Quaest.*; CHROM., *Serm.*, XXXII; CHROM., *Tract.*, IV; FRIG., *Frag.*; GREG., *Hom. in Euang.*, VIII; PS. HIER., *Exp. quatt. Euang.*; ISID., *Etym.*; IUV., *Euang. lib. IV*, I; XIV *hom.*, III

16. [16] (fol. 113v-114v) DE OCTAVO EPIPHANIA

Vidit Iohannes Ihesum uenientem ad se et ait, Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. (Ioh. 1, 29-34) Homelia Bede presbyteri.

Iohannes baptista qui fuit precursor domini redemptoris nostri, illum quem longo tempore suo uerbo predicauerat populis esse uenturum ... // ... Omni tempore karissimi fratres diligamus redemptorem nostrum et eius mandata obseruemus ut in paradiso cum eo senper gaudeamus. Ipso adiuuante qui uiuit et regnat

BEDA, *Hom.*, I.15; Ps. BEDA, *Exp. in Iob.*; Ps. BEDA, *Exp. in Matth.*; Ps. HIER., *Exp. quatt. Euang.*; Ps. ISID., *De uetere*; Ps. ISID., *Liber de num.*

17. [17] (fol. 114v-115v) DOMINICA INFRA EPIPHANIA

Cum factus esset Ihesus annorum duodecim ascendentibus illis Iherusalimam secundum consuetudinem diei festi. (Luc. 2, 42-52) Homelia beati Gregorii.

Sanctus euangelista aperte describit nobis infanciam nostri redemptoris et qualiter dignatus est pro nobis homo fieri ... // ... et doctrinam quam semet ipsum nobis donauit humiliter, sicut beata Maria in corde nostro seruemus. Quod ipse praestare dignetur qui ui

BEDA, *Hom.*, I.19; BEDA, *In Luc.*, I

18. [18] (fol. 115v-117v) [DOMINICA SECVNDA POST EPIPHANIA]

Nupcie facte sunt in Chana Galilee et erat mater Ihesus ibi. (Ioh. 2, 1-11) Homelia beati Gregorii papae.

Quotiescumque fratres karissimi nos legimus redemptorem nostrum uenisse ad nupcias aut ad conuiuium, non debemus estimare quod faceret propter delectationem gule ... // ... Et nos karissimi fratres omni tempore credamus opera eius et eius precepta faciamus et semper doctrinam eius aliis nunciemus ut in futuro cum illo gaudeamus. Praestate Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit et

BEDA, *Hom.*, I.14; *Acta Iob.*, Praef.; AVG., *In Iob.*, VIII, IX, XII; BEDA, *Hom.*, I.9, I.11; Ps. BEDA, *Exp. in Iob.*; GREG., *Hom. in Euang.*, XIX

19. [19] (fol. 117v-119) [DOMINICA TERTIA (?) POST EPIPHANIA]

Cum descendisset Ihesus de monte secute sunt eum turbe multe. (Matth. 8, 1-13) Omelia Bede presbiteri.

Spiritualiter fratres karissimi iste mons unde dominus descendit significat ecclesium unde dominus ipse propter nostram salutem dignatus est descendere in hunc mundum ... // ... Certe fra-

tres karissimi bene possumus scire et credere quia fides est magna uirtus et si habuerimus fidem, tunc poterimus placere deo. Qui uiuit et regnat

CHROM., *Tract.*, XXXVIII; HIER., *In Matth.*, I

20. [20] (fol. 119-119v) [DOMINICA QVARTA (?) POST EPIPHANIA]

Ascendente Ihesu in nauiculam secuti sunt eum discipuli eius. (Matth. 8, 23-27) Homelia Horigenis.

Redemptor noster fratres karissimi in hoc miraculo demonstrat nobis diuinam naturam et humanam ... // ... Et nos karissimi fratres quando malas cogitationes diabolus mittit in corde nostro statim curramus ad misericordiam dei et tamdiu requiramus illius auxilium donec haberet nos de omni mala cogitatione. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit et regnat deus per omnia

BEDA, *In Luc.*, III; BEDA, *In Marc.*, II; CHROM., *Tract.*, XLII; GREG., *Hom. in Euang.*, XXI; HIER., *In Matth.*, I

21. [21] (fol. 119v-120v) [IN PURIFICATIONE]

Postquam impleti sunt dies purgationis eius secundum legem Moysi tulerunt Ihesum in Iherusalem ut sisterent eum Domino. (Luc. 2, 22-32) Bede presbiteri.

Dominus noster Ihesus Christus in hoc loco ostendit nobis cum quanto studio et cum quanta sollicitudine debeamus obseruare precepta sua ... // ... Et omnes tenebras, id est malas cogitationes, repellamus a nobis ut simus digni cum Simeone in eterna uita gaudere. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit et regnat

BEDA, *In Luc.*, I; BEDA, *Hom.*, I.18

22. [22] (fol. 121-121v) [IN ANNUNTIATIONE]

Missus est angelus Gabriel a Deo in ciuitatem Galilee cui nomen Nazaret ad uirginem desponsatam uiro cui nomen erat Ioseph de domo Dauit et nomen uirginis Marie. (Luc. 1, 26-38) Sermon sancti Ambrosii episcopi.

Quando sancti angeli mittuntur ad nos de celo recipiunt nomen apud nos administerium propter quod ueniunt ... // ... Et nos karissimi fratres in omnibus operibus sequimur humilitatem beatae Marie et ut Deus in corda uestra habitare dignetur cuius regnum et inperium sine fine permanet. In secula seculorum. Amen.

BEDA, *Hom.*, I.3; AMB., *Exp. Luc.*, II; GREG., *Hom. in Euang.*, XXXIV; HIER., *Liber nom.*; PS. HIER., *Exp. quatt. Euang.*; ISID., *Etym.*

23. [23] (fol. 121v-122v) [IN SEPTVAGESIMA]

Dixit Ihesus dicipulis suis parabolam hanc, Simile est regnum celorum homini patri familias qui exiit primo mane conducere operarios in uineam suam. (Matth. 20, 1-16) Homelia beati Gregorii pape.

Regnum celorum in hoc loco significat istam presentem ecclesiam, et pater familias qui conducit operarios in uineam suam tenet figuram Dei omnipotentis ... // ... Et nos karissimi fratres, qui cotidie laboramus in uinea Domini, solliciti simus de operibus bonis et semper in mente habeamus uitam sempiternam. Et deuota mente Domini deprecemur ut cum paucis electis faciat nos in eternum gaudere cui est honor

GREG., *Hom. in Euang.*, XIX; AVG., *De diu. quaest.*; CAES., *Serm. II*, CLXIX; GREG., *Hom. in Euang.*, XXXVIII; HIER., *In Matth.*, III

24. [24] (fol. 122v-123v) [IN SEXAGESIMA]

Cum turba plurima conuenirent et de ciuitatibus properarent ad Ihesum dixit per similitudinem, Exiit qui seminat seminare semen suum. (Luc. 8, 4-15) [no author indicated]

Dominus noster karissimi fratres quando predicabat in hoc mundo multi ueniebant ad eum ut audirent predicationem suam ... // ... Videte karissimi fratres quia paciencia est magna uirtus et qui habet pacienciam certissime filius Dei uocatur. Qui cum Patre Spiritu Sancto uiuit

GREG., *Hom. in Euang.*, XV; BEDA, *In Luc.*, III

25. [25] (fol. 123v-124v) [IN QVINQVAGESIMA]

Assumpsit Ihesus duodecim discipulos suos et ait illis, Ecce ascendimus Iherusalimam et consumabuntur omnia quae scripta sunt per prophetas de Filio hominis. (Luc. 18, 31-43) Bede prestbiteri.

Redemptor noster fratres karissimi sciebat quod animi discipulorum suorum turbarentur de passione sua ... // ... Et nos semper debemus quaerere a domino uerum lumen ut possimus eum uidere et opera eius facere. Ipso adiuuante qui uiuit et regnat Deus per omnia

GREG., *Hom. in Euang.*, II; AVG., *Enarr. in ps. 2*; HIER., *Liber nom.*

**26. [26] (fol. 124v-125v) DOMINICA PRIMA IN QVADRA-
GESIMA**

Ductus est Ihesus in desertum a spiritu ut temptaretur a diabolo. Et cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus postea esurit. (Matth. 4, 1-11) Homelia beati Gregorii pape.

Dominus noster fratres karissimi qui propter nos dignatus est homo fieri consensit se a diabolo temptari ... // ... Et nos karissimi fratres cum talibus armis omnibus temporibus pugnemus contra nostros spirituales inimicos ut securi et leti uenire posimus ante faciam aeterni regis. Quod ipse prestare digneris

GREG., *Hom. in Euang.*, XVI; AGOB., *De fide*, XVI; BEAT. LIEB., *Comm. in Apoc.*; HIER., *In Matth.*, I; PS. HIER., *Exp. quatt. Euang.*

**27. [27] (fol. 125v-126) [DOMINICA SECVNDA IN QVADRA-
GESIMA]**

Egressus Ihesus secessit in partes Tiri et Sydonis. Ecce mulier Cananea a finibus illis egressa. (Matth. 15, 21-28) Bede presbiteri.

Iste ciuitates ad quos Dominus uenit significant hunc mundum ubi uenit Dominus pro nostra redemptione ut traheret nos de potestate diaboli ... // ... Et sicut illa rogauit Dominum ut sanaret filiam suam a diabolo, ita et nos deprecemur Deum ut mentem nostram dignetur liberare de insidiis diaboli. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit

BEDA, *Hom.*, I.22; BEDA, *In Marc.*, II; HIER., *In Matth.*, II

**28. [28] (fol. 126-127v) [DOMINICA TERTIA IN QVADRA-
GESIMA]**

Et erat Ihesus eiciens demonium et illud erat mutum. Et cum eiecisset demonium locutus est mutus et admire sunt turbe. (Luc. 11, 14-28) Homelia beata Gregorii pape.

Iste demoniacus de quo sanctus euangelista loquitur significat humanum genus quod quando contempsit dominum creatorem suum tunc misit se in potestate diaboli ... // ... Et nos karissimi fratres qui cotidie audimus uerbum Dei, faciamus illud ut mereamur peruenire ad aeternam beatitudinem. Adiuuante domino

BEDA, *In Luc.*, IV

**29. [29] (fol. 127v-128v) [DOMINICA QVARTA IN QVADRA-
GESIMA]**

Abiit Ihesus trans mare Galilee quod est Tiberiadis et sequebatur eum multitudo magna quia uidebant signa quae faciebat super his qui infirmabantur. (Ioh. 6, 1-14) Homelia Bede prestbiteri.

Spiritualiter hoc mare significat presens secundum quia sicut mare non potest stare quietum et tranquillum, sic iste mundus semper conmouetur conturbacionibus et aduersitatibus ... // ... et confiteamur cum beato Petro quia hic est uere Filius Dei qui pro nostra salute uenit in mundum. Cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

BEDA, *Hom.*, II.2; AVG., *In Iob.*, XXIV, LV; BEDA, *Hom.*, II.1, II.5; BEDA, *In Luc.*, III; BEDA, *In Marc.*, II; GREG., *Hom. in Euang.*, XXI, XXIV; Ps. HIER., *Exp. quatt. Euang.*; ISID., *Etym.*

30. [30] (fol. 128v-130) [IN PASSIONE]

Quis ex uobis arguet me de peccato? (Ioh. 8, 46-59) Homelia beati Gregorii.

Dominus noster Ihesus Christus fratres karissimi sine omni peccato dignatus est uenire in mundum ut liberaret peccatores a peccato ... // ... Nos ergo fratres karissimi fugiamus iram malorum hominum et pacienter sustineamus iniurias illorum ut implere possimus quod dicit apostolus, Post multas tribulaciones oportet nos intrare in regnum Dei. Adiuuante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit

GREG., *Hom. in Euang.*, XVIII; AVG., *In Iob.*, XLIII; HIER., *Liber nom.*; ISID., *Etym.*

31. not found in Alcobaça 161 [Dominica in Palmis]

Cum appropinquasset Ihesus Iherusolomis, et uenisset Betphage ad montem Oliueti. (Matth. 21, 1-9) [B.N. lat 3804 merely states: Require in dominica prima de Adventu Domini]

32. [31] (fol. 130-131) [DOMINICA IN PASCHA]

Maria Magdalene et Maria Iacobi et Salome emerunt aromata ut uenientes ungerent Ihesum. (Marc. 16, 1-7) Homelia beati Gregorii pape.

Iste sancte mulieres sicut sanctus Lucas euangelista manifestat fuerant secute Dominum a Galilea ministrantes illi de suis substantiis ... // ... et qui declinant a malo et faciunt bonum pro certo merebuntur uidere Dominum in Galilea, id est in patria eterna, ad quam nos ille perducere dignetur. Qui uiuit

GREG., *Hom. in Euang.*, XXI, XXIX; HIER., *Liber nom.*

33. [32] (fol. 131-131v) [FERIA II IN PASCHA]

Duo ex discipulis Ihesu ibant ipsa die in castellum, quod erat in spacio stadiorum sexaginta ab Iherusalem, nomine Emaus. (Luc. 24, 13-35) Bede presbiteri.

Isti duo discipulis de quibus hoc santum euangelum narrat non fuerunt ex duodecim apostolis sed fuerunt ex septuaginta discipulis ... // ... Concedat nobis in hoc saeculo perfectam caritatem habere ut in futuro simul cum eo possimus gaudere. Quod ipse praestare dignetur

BEDA, *In Luc.*, III

34. [33] (fol. 131v-132v) [FERIA III IN PASCHA]

Stetit Ihesus in medio discipulorum suorum et dixit eis, Pax uobis. Ego sum, nolite timere. (Luc. 24, 36-47) Homelia Gregorii pape.

Quocienscumque fratres karissimi nos congregamur in unum et ea loquimur et facimus que pertinent ad laudem Dei et ad salutem nostram pro certo possumus scire ... // ... Et nos karissimi fratres omni tempore laudemus omnia opera Domini et in suo sancto seruicio solliciti simus ut ad ueram pacem peruenire possimus. Ipso adiuuante qui uiuit

BEDA, *Hom.*, II.9; BEDA, *In Luc.*, I, VI; GREG., *Hom. in Euang.*, VIII

35. [34] (fol. 132v-133) [FERIA IV IN PASCHA]

Manifestauit se Ihesus discipulis suis ad mare Tyriadis. Manifestauit autem se sic. (Ioh. 21, 1-14) Homelia beati Gregorii pape.

Redemptor noster fratres karissimi uult semper ut resurrectionem eius in corde et animo teneamus et linguam illius opera omnibus hominibus debemus declarare ... // ... et significat quia post finem saeculi fideles Dei cum eo gaudebunt in celesti regno. Ad illud conuiuium nos perducatur omnipotens Deus. Qui uiuit et regnat Deus per omnia

GREG., *Hom. in Euang.*, XXIV, XXIX; BEDA, *Hom.*, II.2

36. [35] (fol. 133-133v) [FERIA V IN PASCHA]

Maria stabat ad monumentum foris plorans. Dum ergo fleret inclinauit se et prospexit in monumentum. (Ioh. 20, 11-18) Homelia beati Gregorii pape.

In hoc loco karissimi fratres debemus multum considerare quantus amor Domini nostri erat in ista femina quae noluit discedere a monumento quamuis uideret discipulos discedere ... // ... et uigilemus semper in operibus bonis ut cum Maria Magdalene uidere possimus redemptorem nostrum in gloria sua. Cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.

GREG., *Hom. in Euang.*, XXV

37. [36] (fol. 133v-134) [FERIA VI IN PASCHA]

Vndecim discipuli abierunt in Galileam in montem ubi constituerat illis Ihesus et uidentes eum adorauerunt. (Matth. 28, 16-20) Bede prestbiteri.

Redemptor noster fratres karissimi dignatus est discipulis aperare in Galilea, id est in transmigracione, demonstrans eis quia iam transmigrauerat de mortalitate ad immortalitatem ... // ... Pro certo credere debemus quod Dominus noster est omnibus diebus nobis cum si uiderit nos semper sollicitos in bono opere. Quod ipse

BEDA, *Hom.*, II.8; GREG., *Hom. in Euang.*, XXI; HIER., *In Matth.*, IV; HIER., *Liber nom.*

38. [37] (fol. 134-134v) [SABBATO DE PASCHA]

Vna sabbati Maria Magdalene uenit mane, cum adhuc tenebre essent, ad monumentum et uidit lapidem sublatum a monumento. (Ioh. 20, 1-9) Homelia beati Gregorii pape.

Ista mulier qui uenit ad monumentum Domini sicut euangelista manifestat fuit soror Lazari et fuit multum peccatrix ... // ... et cum Christi adiutorio Deum uigilando et orando quaeramus ut ad eum peruenire possimus. Cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

GREG., *Hom. in Euang.*, XXII; BEDA, *Hom.*, II.4; BEDA, *In Luc.*, III; GREG., *Hom. in Euang.*, XXV, XXXIII

39. [38] (fol. 134v-135v) [DOMINICA IN OCTAVA PASCHAE]

Cum esset sero die illa una sabbatorum et fores essent clause ubi erant discipuli congregati propter metum Iudeorum uenit Ihesus in medio eorum. (Ioh. 20, 19-23) Homelia beati Gregorii pape.

Dominus et saluator noster fratres karissimi multis modis dignatus est apparere discipulis suis ut omnem dubitationem de cordibus eorum tolleretur ... // ... Ille pastor potest soluere quos uiderit ex toto corde conpunctos et uiderit habere ueram confessionem. Ipso adiuuante

GREG., *Hom. in Euang.*, XXVI; BEDA, *Hom.*, I.20, II.13; GREG., *Hom. in Euang.*, VIII, XXIX; HIER., *In Matth.*, III

40. [39] (fol. 135v-136) [DE SANCTO THOMA]

Thomas unus ex duodecim, qui dicitur Didimus, non erat cum eis quando uenit Ihesus. (Ioh. 20, 24-29) Homelia beati Gregorii pape.

Sanctus euangelista manifestat quod Thomas qui erat unus ex apostolis non esset tunc cum eis quando Dominus ianuis clausi apparuit ... // ... Obseruemus itaque karissimi fratres fidem cum bonis operibus ut in omni tempore Deo placere possimus. Nam sancti per bonam fidem quam habuerunt regnum celorum adquirere meruerunt. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit

GREG., *Hom. in Euang.*, XXVI; GREG., *Hom. in Euang.*, XXIX; HIER., *In Matth.*, IV

41. [40] (fol. 136-136v) [DOMINICA SECVNDA POST PASCHA]

Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ouibus suis. (Ioh. 10, 11-16) Homelia beati Gregorii pape.

Redemptor noster fratres karissimi ipse est uere bonus pastor quia non solum pascit et reficit suos fideles spiritualiter sed et defendit a morte ipse diaboli ... // ... Certe si taliter in ista uita uiuerimus presenti a summo Deo nostro gaudium paradisi accipiemus. Quod ipse prestare dignetur qui uiuit

GREG., *Hom. in Euang.*, XIV; BEDA, *Hom.*, II.22

42. [41] (fol. 136v-137v) [DOMINICA TERTIA POST PASCHA]

Modicum et iam non uidebitis me et iterum modicum et uidebitis me quia uado ad Patrem. (Ioh. 16, 16-22) Homelia Bede prestbiteri.

In illa nocte quae Dominus noster erat tradendus, postquam lauit pedes discipulorum suorum, locutus est eis hec uerba qua in hoc sancto euangelio legimus ... // ... ut ad illud gaudium peruenire mereamur quae est mirabile et instimabile, quod gaudium nobis dignetur concedere Ihesus Christus Dominus noster qui uiuit et regnat

BEDA, *Hom.*, II.13

43. [42] (fol. 137v-138v) [DOMINICA QVARTA POST PASCHA]

Vado ad eum qui misit me, et nemo ex uobis interrogat me, Quo uadis? (Ioh. 16, 5-14) Homelia Bede prestbiteri.

Dominus ac redemptor noster in illa nocte quae erat tradendus non solum uoluit discipulis suis nunciare resurrectionem suam sed eciam ascensionem suam nunciauit ... // ... ut qui nunciauit sanctis apostolis ea quae erant uentura ipse dignetur nostris mentibus aperire ad gaudium uite eterne. Adiuuante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit

BEDA, *Hom.*, II.11; AVG., *In Iob.*, XCIV; BEDA, *In Luc.*, II; GREG., *Hom. in Euang.*, XXX; PS. HIER., *Exp. quatt. Euang.*; ISID., *Etym.*

44. [43] (fol. 138v-139v) [DOMINICA QVINTA POST PASCHA]

Amen amen dico uobis, Si quid pecieritis Patrem in nomine meo, dabit uobis. (Ioh. 16, 23-30) Beati Gregorii.

Saluator noster in hoc sancto euangelio promittit discipulis suis ut si aliquid pecierint Patri in nomine suo, daret eis ... // ... Et nos karissimi fratres mundemus corda nostra ab omni sorde uiciorum, et talem mansionem preparemus Deo in corde nostro ubi semper dignetur habitare Ihesus Christus Dominus noster, qui uiuit et regnat

BEDA, *Hom.*, II.12

45. [44] (fol. 139v) [IN SS. PHILIPPO ET IACOBO]

Non turbetur cor uestrum neque formidet. Creditis in Deum et in me credite. In domo Patris mei mansiones multe sunt. (Ioh. 14, 1-14) Homelia beati Gregorii pape.

Dominus noster in ea nocte quae traditus est consolatus est discipulos suos ut nullam perturbacionem haberent in cordibus suis propter que ab eis separaretur ... // ... Et si aliquid mali instigante diabolo aliquando fecerimus per puram confessionem et ueram dilectionem emendare curemus ut mereamur dignam mansionem habere cum angelis. Quod ipse prestare

AVG., *In Iob.*, LXVII

46. [45] (fol. 139v-141) [IN INVENTIONE S. CRVCIS]

Erat homo ex Phariseis Nichodemus nomine princeps Iudeorum. Hic uenit ad Ihesum nocte et dicit illi, Rabbi scimus quia ex Deo uenisti magister. (Ioh. 3, 1-15) Homelia beati Gregorii.

Iste Nichodemus unus erat de maioribus Iudeorum et uenit ad Ihesum nocte quasi ad magistrum ut ipse posset secreto cum eo aliquam locucionem habere ... // ... Et nos karissimi fratres qui credimus in Deum studeamus ita uiuere ut ad uitam eternam possimus peruenire. Ipse adiuuante qui uiuit et regnat

BEDA, *Hom.*, II.18; AVG., *In Iob.*, XII

47. [46] (fol. 141-142) [IN ASCENSIONE]

Recumbentibus undecim discipulis apparuit illis Ihesus et exprobrauit incredulitatem illorum et duriciam cordis quia his qui

uiderant eum resurrexisse a mortuiis non crediderant. (Marc. 16, 14-20) Homelia beati Gregorii pape.

Dominus noster fratres karissimi, antequam ascenderet in celum et antequam separaret se per presenciam corporalem discipulis suis, uoluit increpare duriciam illorum et incredulitatem ... // ... fugiamus desideria saeculi et mentem nostram semper habeamus in celis ut mereamur illuc ascendere ubi est ille qui dixit, uolo Pater ut ubi ego sum illic et minister meus erit. Quod ipse prestare dignetur qui uiuit

GREG., *Hom. in Euang.*, XXIX; EVSEB., *Hist. Eccl.*, III

48. [47] (fol. 142-143) [DOMINICA POST ASCENSIONEM]

Cum uenerit paraclitus, quem ego mittam uobis a Patre, Spiritum ueritatis qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. (Ioh. 15, 26 - 16, 4) Bede prestbiteri.

In multis locis euangelii fratres karissimi inuenimus quia sancti apostoli ante aduentum Spiritus Sancti non intelligebant secreta Dei ... // ... faciat nos agere eaque pertinent ad salutem animarum quatenus ad celestem patriam peruenire ualeamus. Adiuuante Domino nostro

BEDA, *Hom.*, II.16; AVG., *Enarr. in ps.* 2, LXXIII; EVCH., *Instr. libri duo*, II; ISID., *Etym.*

49. [48] (fol. 143-143v) [IN PENTECOSTE]

Si quis diligit me sermonem meum seruabit et Pater meus diligit eum et ad eum ueniemus et mansiones apud eum faciemus. (Ioh. 14, 23-31) Homelia beati Gregorii pape.

Dominus noster in hoc loco manifestat quales debeant esse illi qui desiderant habitaculum esse Spiritus Sanctus ... // ... Et qui non possumus esse sine peccato pro Deo semper persecucionem sustineamus ut mereamur peruenire ad beatitudinem sempiternam et ad pacem angelorum. Quod ipse prestare dignetur qui

GREG., *Hom. in Euang.*, XXX; BEDA, *Hom.* II.16

50. [49] (fol. 144) [FERIA II IN PENTECOSTE]

Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret ut omnis qui credit in illum non pereat sed habeat uitam eternam. (Ioh. 3, 16-21) Homelia Beati Agustini.

Dominus noster in hoc loco manifestat que Deus Pater in tantum dilexit mundum ut proprium Filium suum mitteret ad redimendum hominem quem diabolus seduxit in paradisum ... // ... pacem et caritatem cum omnibus habeamus ut ad ueram lucem

angelorum peruenire ualeamus. Adiuuante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit

Ps. BEDA, *Exp. in Iob.*

51. [50] (fol. 144-144v) [FERIA III IN PENTECOSTE]

Amen amen dico uobis qui non intrat per hostium in ouile ouium sed ascendit aliunde ille fur est et latro. (Ioh. 10, 1-10) Sermo sancti (A)gustini.

Redemptor noster karissimi fratres in omnibus uerbis suis ostendit nobis habere humilitatem ... // ... id est qui perseueratum in bonis operibus usque in finem post mortem habeant pleniter uitam eternam. Praestante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit

AVG., *Tract. in Iob.*, XLV; Ps. BEDA, *Exp. in Iob.*

52. [51] (fol. 144v-145) [FERIA IV IN PENTECOSTE]

Nemo potest uenire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum et ego resuscitabo eum in nouissimo die. (Ioh. 6, 44-54) Homelia beati Gregorii.

Fratres karissimi in hoc loco demonstrat nobis Dominus noster quia nullus homo potest uenire ad illum nisi Deus pater traxerit eum ... // ... Certe per elemosinas comparatur gloria regni celorum ad quam nos perducere dignetur Dominus noster Ihesus Christus. Qui uiuit et regnat

ANONYMOVS

53. [52] (fol. 145-145v) [FERIA V IN PENTECOSTE]

Conuocatis Ihesus duodecim discipulis suis dedit illis uirtutem et potestatem super omnia demonia. (Luc. 9, 1-3-[6]) Bede presbiteri.

Dominus noster antequam ad passionem ueniret conuocauit duodecim discipulos suos et concessit eis uirtutem et potestatem super omnes infirmitates et misit illos predicare regnum Dei et sanare infirmos ... // ... Itaque karissimi fratres simplicem animum habeamus ut omnem duplicitatem de corde nostro expellamus ut Deum habitorem habere mereamur cui est honor et gloria

ANONYMOVS

54. [53] (fol. 145v-146) [FERIA VI IN PENTECOSTE]

Factum est in una dierum et Ihesus sedebat docens. Et ecce uiri portantes in lecto hominem qui erat paraliticus. (Luc. 5, 17-26) Bede presbiteri.

Iste paraliticus quem Dominus sanauit significat animam {muus?} cuius hominis qui iacentem in uiciis et delectacionibus carnis ... // ... Et emendemus per ueram confessionem mala que fecimus ut nos per uirtutem et gratiam Domini nostri possimus peruenire ad gaudium paradisi. Concedat nobis hoc Dominus noster qui uiuit et regnat

BEDA, *In Luc.*, II; AMB., *Exp. Luc.*, V

55. [54] (fol. 146-146v) [SABBATO POST PENTECOSTEM]

Surgens Ihesus de sinagoga introuit in domum Symonis. Socrus autem Simonis tenebatur magnis febribus. (Luc. 4, 38-44) Homelia Bede prestbiteri.

Socrus Symonis quam Dominus liberauit de febribus significat spiritualiter humanam carnem quam misericordiam Dei liberauit de seruire humane concupicentie ... // ... Omne in elemosinas pauperibus damus multiplicatum Deus nobis reddet in eternam uitam ubi sine fine manet sacietas sine perturbacione securitas sine miseria sempiterna felicitas. Per Ihesum Christum Dominum qui uiuit et regnat Deus

BEDA, *In Luc.*, II

56. [55] (fol. 146v-147v) [DOMINICA SECVNDA POST PENTECOSTEM]

Homo quidam erat diues et induebatur purpura et bisso et epulabatur cotidie splendide. (Luc. 16, 19-31) Homelia beati Gregorii pape.

Quod Dominus hac Redemptor noster fratres karissimi uolens omnes homines saluare per misericordiam suam dignatus est nos docere qualiter debeamus fugere diuicias saeculi et qualiter querere diuicias paradisi ... // ... Et Dominum semper oremus ut concedat nobis uitam post mortem. Quod ipse prestare dignetur qui uiuit et regnat Deus

GREG., *Hom. in Euang.*, XL; BEDA, *In Luc.*, V

57. [56] (147v-148v) [DOMINICA TERTIA POST PENTECOSTEM]

Homo quidam fecit cenam magnam et uocauit multos. (Luc. 14, 15-24) Beati Gregorii pape.

Dominus noster qui est omnipotens quando in principio creauit mundum fecit duas creaturas, id est angelorum et hominum ... // ... et omnia terrena desideria fugiamus et desideria car-

nis nostre omnibus modis constringamus ut in cena cum omnibus sanctis gaudere mereamur. Quod ipse praestare

GREG., *Hom. in Euang.*, XXXVI; GREG., *Hom. in Euang.*, XXXII

58. [57] (148v-149v) [dominica quarta post pentecostem]

Erant Iudei appropinquantēs ad Ihesum puplicani et peccatores ut audirent illum. (Luc. 15, 1-10) Gregorii pape.

In hoc loco manifestat sanctus euangelista quia puplicani et peccatores uenerunt ad redemptorem nostrum et Dominus noster non solum lequebatur cum eis sed et cum eis manducabat ... // ... Ipse qui est pastor bonus et omnes homines uult saluos fieri sic nos custodiat in hoc saeculo ut in futuro possimus gaudere cum illo. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit

GREG., *Hom. in Euang.*, XXXIV

59. [58] (fol. 149v-151) [IN VIGILIA S. IOHANNIS BAPTISTE]

Fuit in diebus Herodis regis Iudeae sacerdos quidam nomine Zacharias de uice Abia et uxor illius de filiabus Aaron et nomen eiuis Helisabet. (Luc. 1, 5-17) Homelia Bede prestbiteri.

Sacratissima precursoris Domini nostri nobilitas cuius natiuitatis festa hodie uenerando preuenimus non solum a parentibus sed a proenitoribus gloriosa descendit ... // ... Unde Deo suplico ut qui uobis dedit eaque sancta sunt incipere concedat uobis felice perseuerancia custodire. Qui cum Patre et Spiritu Sancto uiuit et regnat per

BEDA, *In Luc.*, I; BEDA, *Hom.*, II.19, II.20; HIER., *Liber nom.*; ISID., *Etym.*

60. [59] (fol. 151-152) [DE S. IOHANNE BAPTISTE]

Helisabet inpletum est tempus pariendi et peperit filium suum. Et audierunt uicini et cognati eius quia magnificauit Dominus misericordiam suam cum illa congratulabantur ei. (Luc. 1, 57-68) Homelia prestbiteri.

Dominus noster quando natus est totus mundus exultauit. Ita quando natus est sanctus Iohnnus qui fuit precursor eius multi letati sunt in natiuitate eius ... // ... Dominus noster per aduentum suum dignatus est uisitare hunc mundum et omnes qui credunt in eum liberauit suo precioso sanguine de potestate diaboli. Cui est honor et gloria in saecula seculorum. Amen.

BEDA, *Hom.*, II.20

61. [60] (fol. 152-153) [IN S. PETRO]

Venit Dominus Ihesus in partes Cesaree Philippi et interrogabat discipulos suos dicens, Quem dicunt homines esse Filium hominis. (Matth. 16, 13-19) [no author indicated]

Philippus qui fuit filius Herodis edificauit ciuitatem in honore Cesaris ad radicem montis Libani, et appellauit eam Cesaream Philippi. In quo loco duo fontes surgunt unus nomine Ior et alter appellantur Dan ... // ... et omnes delectaciones huius mundi ueluti mortem fugiamus. Et Deum die ac nocte oremus ut cum beato Petro apostolo nos faciat in futuro gaudere. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit et regnat

BEDA, *Hom.*, I.20; EVCH., *Instr. libri duo*; GREG., *Hom. in Euang.*, XXVI; HIER., *In Matth.*, III; HIER., *Liber nom.*; Ps. HIER., *Exp. quatt. Euang.*; ISID. *Etym.*

62. [61] (fol. 153-154v) [IN FESTO S. PAVLI]

Dixit Symon Petrus ad Iohannem (Vulg.: Ihesum), Ecce nos relinquimus omnia et secuti sumus te. Quid ergo erit nobis? (Matth. 19, [16]-27-29) [no author indicated]

Iste sanctus euangelista declarat quod unus adolescens uenit ad Dominum et dixit illi, Magister bone quid faciam ut habeam uitam eternam? Tunc respondit illi Ihesus ... // ... Sed nos karissimi fratres omnem amorem saeculi relinquamus ut cum sanctis apostolis qui pro Domino omnia relinquerunt semper gaudere possimus. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit

BEDA, *Hom.*, I.13; HIER., *In Matth.*, III

63. [62] (fol. 154v-155) [IN OCTAVO DE S. IOHANNIS BAPTISTE]

Dixit Zacharias ad angelum, Unde hoc sciam quia ego sum senex et uxor mea sterilis processit cum diebus suis. (Luc. 1, 18-25) Bede prestiberi.

Iste sanctus euangelista declarat que angelus Domini apparuit Zacharie in templo et annunciauit ei quod deberet habere filium. Sed propter hoc quod ipse non credidit ... // ... Imitemur karissimi fratres uestigia beati Iohannis quantum possumus et eum semper deprecemur ut dignetur pro nobis intercedere ad Dominum quo possumus cum eo in celis semper gaudere. Adiuuante Domino Ihesu Christo qui uiuit et regnat Deus

BEDA, *In Luc.*, I; BEDA, *Hom.*, II.19, II.20, II.23; EVS. GALL., *Coll. Hom.*, XXXI; GREG., *Hom. in Euang.*, XXXIV; HIER., *Liber nom.*; ISID., *Etym.*

64. [63] (fol. 155-156) [IN OCTAVO APOSTOLORVM]

Iussit Ihesus discipulos suos ascendere in nauiculam et precedere eum trans fretum. (Matth. 14, 22-33) Homelia Jeronis.

Dominus noster postquam pauit quinque milia hominum de quinque panibus et duobus piscibus statim precepit discipulos suos ascendere in nauiculam donec dimitteret turbas. Et postquam turba recessit tunc ascendit in montem solus orare ... // ... Quamdiu karissimi in hac uita uiuimus semper diem iudicii ante oculos nostros habeamus et cor uestrum omnem ora ante Deum teneamus post mortem carnis cum eo gaudere possimus. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit et regnat

CHROM., *Tract.*, LII; AMB., *In Luc.*, V; AVG., *Tract. in Iob.*, XXV

65. [64] (fol. 156-157) [DOMINICA QVINTA POST PENTECOSTEM]

Estote ergo misericordes sicut et Pater uester misericors est. (Luc. 6, 36-42) Bede presbiteri.

Inter omnes uirtutes quas Dominus discipulis suis docuit precipue precepit eos habere misericordiam. Quisquis homo despicit misericordiam pro certo perdit mercedem misericordiae. Duobus tamen modis misericordiam debemus intelligere ... // ... Sed nos karissimi fratres omnibus modis expellamus a nobis hoc uicium et corpus nostrum pro Deo affligamus ut in die iudicii cum electis Dei gaudere possumus. Quod ipse prestare dignetur qui uiuit et regnat Deus per omnia saecula

BEDA, *In Luc.*, II

66. [65] (fol. 157-158) [DOMINICA SEXTA POST PENTECOSTEM]

Cum turbe irruerent ad Ihesum ut audirent uerbum Dei et ipse stabat secus stagnum Genesaret. uidit duas naues secus stagnum. (Luc. 5, 1-11) Homelia Bede presbiteri.

Stagnum Genesaret ubi Dominus sedebat quando predicabat uerbum Dei est illud quod mare Tybariadis et mare Galilee ... // ... Et nos karissimi fratres quamdiu in hoc mari nauigamus, id est quamdiu in hoc mundo uiuimus persecutiones semper pro Christo sustineamus ut nos ad patriam nostram peruenire possimus. Ipso adiuuante Domino nostro

BEDA, *In Luc.*, II; EVCH., *Instr. libri duo*; FRIG., *Frag.*; GREG., *Hom. in Euang.*, XXI

67. [66] (fol. 158-159) [DOMINICA SEPTIMVS POST PENTECOSTEM]

Dico uobis nisi abundauerit iusticia uestra plus quam scribarum et Phariseorum non intrabitis in regnum celorum. (Matth. 5, 20-24) Homelia Origenis.

In isto loco ammonet Dominus discipulos suos quia si ipsi non habuerint maiorem iusticiam quam Pharisei non intrarent in regnum celorum ... // ... Propter hoc karissimi fratres expellamus omnem iracundiam de corde nostro et dimittamus illis qui contra nos offendunt et concordiam omni tempore firmiter teneamus ut omnino Deo placere mereamur. Ipso adiuuante Domino nostro qui uiuit et regnat

HIER., *In Matth.*, I; CHROM., *Tract.*, XXI; CHROM., *Tract. in Matth.*, VII; FORT., *Autun*, ms 3, fol. 20 (Meyvaert, 281); HIER., *Liber nom.*

68. [69] (fol. 159-159v) [DOMINICA OCTAVA POST PENTECOSTEM]

Cum turba multa esset cum Ihesus nec haberent quod manducarent conuocatis discipulis ait illis, Misereor super turbam quia triduo sustinent me nec habent quod manducent. (Marc. 8, 1-9) Homelia Bede presbiteri.

Dominus noster karissimi fratres qui pro nobis dignatus est fieri homo in hoc miraculo quod iste sanctus euangelista narrat declarauit se esse uerum Deum uerumque hominem ... // ... Et nos karissimi fratres uerba sancti euangelii semper in corde nostro teneamus et quantum possumus opere replere curemus ut nos in futuro cum Domino gaudeamus. Qui cum Patre Spiritu Sancto uiuit et regnat Deus per omnia saecula

BEDA, *In Marc.*, II; BEDA, *Hom.*, II.2; GREG., *Hom. in Euang.*, XXIX; GREG., *Hom. in Hiez.*, II; HIER., *In Matth.*, II

69. [68] (fol. 159v-160v) [DOMINICA NONA POST PENTECOSTEM]

Adtendite a falsis prophetis qui ueniunt ad uos in uestimentis ouium intrinsecus autem sunt lupi rapaces. (Matth. 7, 15-21) Beati Gregorii.

Dominus noster in hoc loco amonet ut custodiamus nos ab illis hominibus qui de foris simulant se esse bonos et demonstrant

se habere humilem uultum sed in corde sunt lupi et deuoratores animarum ... // ... Et nos karissimi fratres semper curemus facere uoluntatem Dei ut in futuro non simus extranei a consorcio bonorum sed gaudere possimus cum Domino nostro in societate sanctorum omnium. Cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

BEDA, *Hom.*, II.25 ; GREG., *Hom. in Euang.*, XIV ; HIER., *In Matth.*, I

70. [69] (fol. 160v-161v) [DOMINICA DECIMA POST PENTECOSTEM]

Homo quidam erat diues qui habebat uillicum et hic difamatus est apud illum quasy dissipasset bona ipsius. (Luc. 16, 1-9) Homelia Bede prestbiteri.

Spiritualiter iste homo diues est Deus omnipotens. Propterea diues dicitur quia in illo permanent omnes thesauri sapientie et scientie ... // ... Et si dimittimus illis qui in nobis peccant et si Deum adoramus pro illis qui nos cotidie persecuntur tunc gaudere poterimus cum eo qui in cruce orauit pro suis persecutoribus. Ihesus Christus Dominus noster

BEDA, *In Luc.*, V ; AVG., *Serm. (PLS)*, CCCLIXa ; GREG., *Hom. in Euang.*, XXXIX ; ISID., *Etym.*

71. [70] (fol. 161v-163) [DOMINICA VNDECIMA POST PENTECOSTEM]

Cum appropinquaret Ihesus Iherusalem uidens ciuitatem fleuit super illam dicens, Quia si cognouisses et tu. (Luc. 19, 41-48) Homelia Bede prestbiteri.

Dominus noster Ihesus Christus demonstrat in hoc sancto euangelio quantum ipse gaudebat de salute hominum, et quantum dolebat de perditione eorum quando fleuit super ciuitatem Iherusalem ... // ... Et nos karissimi fratres semper ponamus ante oculos nostros diem mortis nostre, et omni ora cogitemus qualiter Deo placere possimus ut ille non dampnet nos sicut dampnauit Iudeos, sed sic dignetur nos saluare sicut saluauit sanctos apostolos suos. Quod ipse praestare dignetur qui cum Patre

GREG., *Hom. in Euang.*, XXXIX ; IOSEPHVS, *De bello*, V, VI

72. [71] (fol. 163-163v) [DOMINICA DODECIMA POST PENTECOSTEM]

Dicebat Ihesus ad eos qui in se confidebant tanquam iusti et aspernabantur ceteros parabolam istam dicens, Duo homines

ascenderunt in templum ut orarent. Unus Phariseus et alter publicanus. (Luc. 18, 9-14) Homelia beati Iheronimi prestbiteri.

In multis locis ostendit Dominus quantum superbia noceat hominibus et humilitas quantum iuuat. Precipue tamen in hoc saeculo euangelio declarat sub exemplo duorum hominum ... // ... Et nos karissimi fratres qui pleni sumus multis peccatis sequemur exemplum huius publicani et semper ante oculos nostros ponamus mala que fecimus et omnem delectacionem carnis fugiamus ut in futuro cum sanctis gaudere possimus. Ipso adiuuante Domino nostro qui uiuit

BEDA, *In Luc.*, V

73. not found in Alcobaça 161 [IN TRANSFIGVRATIO]

Et post dies sex adsumpsit Iesus Petrum et Iacobum et Iohannem fratrem eius. (Matth. 17, 1-9) [This sermonis found, thus far, in only two of the fourteen examined manuscripts.]

74. [72] (fol. 163v-164v) [DOMINICA TERTIA DECIMA POST PENTECOSTEM]

Exiens Ihesus de finibus Tiri uenit per Sidonem ad mare Galilee inter medios fines Decapoleos. (Marc. 7, 31-37) Bede prestbiteri.

Due iste ciuitates, id est Tirus et Sidon, fuerunt ciuitates Gentilium et per fortem fuerunt date filiis Israel in possessionem. Sed illi nullo modo potuerunt eas capere ... // ... Et si uidemus aliquem iacere in peccatis debemus illi nunciare penam inferni et gaudium paradisi. Deus omnipotens sic concedat nobis uerbum suum aliis nunciare ut ipsi qui audiunt possint nobiscum in paradiso gaudere. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit

BEDA, *In Marc.*, II; BEDA, *Hom.*, II.6; Ps. HIER., *Exp. quatt. Euang.*

75. [73] (fol. 164v-165v) [DOMINICA QVARTA DECIMA POST PENTECOSTEM]

Beati oculi qui uident que uos uidetis. (Luc. 10, 23-37) Homelia Bede prestbiteri.

In isto sancto euangelio dicit Dominus noster quia illi sunt beati qui eum uiderunt; non dixit Dominus de oculis corporis ... // ... Et nos karissimi fratres fundamus plagas nostras, id est constringamus mentem nostram a carnali desiderio, et proximos nostros tanquam nos metipsos diligamus ut a Domino misericordia in futuro accipiamus. Cui est honor et gloria

BEDA, *In Luc.*, III; ARNOB. IVN., *Exp. in euang.*; BEDA, *Hom.*, I.1, II.3; BEDA, *In Marc.*, II; HIER., *Comm. in ps.*; HIER., *Liber nom.*; PS. HIER., *Exp. quatt. Euang.*

76. [74] (fol. 165v-166) [DOMINICA QVINTA DECIMA POST PENTECOSTEM]

Dum iret Ihesus Iherusalem transiebat per mediam Samariam et Galileam. (Luc. 17, 11-19) Bede presbiteri.

Dominus noster Ihesus Christus fratres karissimi propter nostram salutem dignatus est homo fieri. Et quamdiu corporaliter ipse fuit in mundo ... // ... Et nos karissimi fratres habeamus fidem cum bonis operibus ut mereamur liberari ab omnibus malis. Ipso adiuuante Domino nostro qui uiuit

BEDA, *In Luc.*, V; CHROM., *Tract.*, XXXVIII; *Comm. in Luc.*

77. [75] (fol. 166-167) [IN S. LAVRENTIO]

Amen amen dico uobis, nisi granum frumenti cadens in terra mortuum fuerit ipsum solum manet. (Ioh. 12, 24-26) Homelia beati Iheromini presbiteri.

In hoc loco per granum frumenti debemus intelligere Dominum nostrum quia certe sicut corpus nostrum non potest uiuere sine pane terreno ... // ... Et sicut ipse gaudium presentis uite fugiit propter gaudium paradisi sic et nos cotidie ipsum gaudium fugiamus ut nos sempiternum gaudium adquirere mereamur. Quod ipse praestare dignetur

CHROM., *Serm.*, XXX; AVG., *De sermo*; AVG., *In Ioh.*, LI; BEDA, *In Luc.*, IV; BEDA, *Hom. Sub.*, XCI

78. [76] (fol. 167-167v) [DOMINICA SEXTA DOMINICA POST PENTECOSTEM]

Nemo potest duobus dominis seruire. (Matth. 6, 24-33) Beati Bede presbiteri.

Dominus noster manifestat in hoc loco quod nullus homo potest seruire Deo et diabolo ... // ... Quia ante omnia et super omnia debemus hoc querere et desiderare ut possimus habere pacem cum omnibus sanctis in uitam eternam. Amen.

HIER., *In Matth.*, I; BEDA, *In Luc.*, IV, V; CHROM., *Serm.*, VI; CHROM., *Tract.*, XXXI, XXXII; ISID., *Etym.*

79. [77] (fol. 168-168v) [IN ASSVMPTIONE S. MARIAE]

Intrauit Ihesus in quoddam castellum et mulier quaedam Martha nomine excepit illum in domum suam. (Luc. 10, 38-42) Bede prestbiteri.

Dominus noster fratres karissimi quamdiu corporaliter conuersatus est in hac uita non solum annunciabat uerbum illis qui ueniebant ad eum ... // ... Dominus noster faciat nos taliter operari in hac uita ut possimus post mortem nostram gaudere cum illo in uita aeterna. Ipso adiuuante Domino

GREG., *Hom. in Hieř.*; BEDA, *In Luc.*, III; *Comm. in Luc.*

80. [78] (fol. 168v-169) [DOMINICA SEPTIMA DECIMA POST PENTECOSTEM]

Intrauit Ihesus in ciuitatem que uocatur Naym et ibant cum illo discipuli eius et turba copiosa. (Luc. 7, 11-16) Bede prestbiteri.

Nam ciuitas est in Galilea que longe est duobus miliaris a monte Tabor et interpretatur in nostra lingua commocio uel turbacio. Et spiritualiter significat hunc mundum qui semper est in angustiis et tribulationibus ... // ... Ipse enim uerus est medicus et iustum est ut cotidie illius misericordiam requiramus ut ipse concedat nobis taliter in hac uita uiuere ut mereamur semper cum eo gaudere. Quod ipse praestare

BEDA, *In Luc.*, II

81. [79] (fol. 169-169v) [IN S. BARTHOLOMEO]

Facta est contentio inter discipulos Ihesu quis eorum uideretur esse maior. Dixit autem eis, Reges gencium dominantur eorum et qui potestatem habent super eos benefici uocantur. (Luc. 22, 24-30) Beati prestbiteri.

Ista contencio quam discipuli habuerunt inter se legitur fuisse in illa hora quando Dominus sedebat cum eis ad cenam et quando illis dixit, Amen dico uobis quia unus ex uobis tradet me ... // ... Et nos karissimi fratres habeamus pacienciam in tribulationibus ut in regno Dei mereamur semper gaudere. Quod ipse praestare

BEDA, *In Luc.*, VI; AMBR., *Epist.*; *Comm. in Luc.*; GREG., *Dialog.*

82. [80] (fol. 170-171) [DOMINICA DVODEVICESIMA POST PENTECOSTEM]

Cum intraret Ihesus in domum cuiusdam principis Phariseorum sabbato manducare panem et ipsi obseruabant eum. (Luc. 14, 1-11) Beati prestbiteri.

Quando nos legimus que Dominus uenisset ad nupcias uel ad conuiuium non debemus illum credere uel estimare uenire propter delectacionem gule ... // ... Concedat nobis Deus habere talem humilitatem in hac uita ut nos post mortem possimus gaudere in eterna uita. Quod ipse praestare

BEDA, *In Luc.*, IV ; BEDA, *Hom.*, I.4 ; BEDA, *In Luc.*, II

83. [81] (fol. 171-172) [DOMINICA VNDEVICESIMUA POST PENTECOSTEM]

Accesserunt ad Ihesum Saducei et interrogauit eum unus ex his legis doctor temptans eum. Magister que est mandatum magnum. (Matth. 22, 35-46) Bede prestbiteri.

Due hereses, id est due diuisiones, erant inter Iudeos, una Saduceorum et alter Phariseorum ... // ... et cum omni fiducia credamus Dominum nostrum qui est filius Dauid secundum carnem et Dominus Dauit secundum diuinitatem et hoc quod nobis precepit facere cum omni solitudine studeamus adimplere. Ipso adiuuante Domino nostro qui uiuit et regnat Deus

BEDA, *In Luc.*, V ; BEDA, *In Marc.*, III ; HIER., *In Matth.*, III ; HIER., *Liber nom.*

84. [82] (fol. 172-173) [DE DECOLLATIONE S. IOHANNIS BAPTISTE]

Audiuit Herodes tetrarcha famam de Ihesu et ait pueris suis. Hic est Iohannes Baptista ipse surrexit a mortuis et ideo uirtutes operantur in eo. (Matth. 14, 1-12) Bede prestbiteri.

Iste Herodes filius fuit Herodis qui regnabat tunc quando Dominus natus est ... // ... et in ipso loco multa beneficia prestat Deus fidelibus suis per intercessionem beati Iohannis ad laudem et gloriam nominis tui. Cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

BEDA, *Hom.*, II.23 ; AVG., *Serm.*, CCCVIII ; AVG., *In Iob.*, IV ; BEDA, *In Marc.*, II ; EVSEB., *Hist. Eccl.* ; GREG., *Hom. in Euang.*, VII ; HIER., *In Matth.*, II ; IOSEPHVS, *De bello*

85. [83] (fol. 173-174) [DOMINICA VICESIMA POST PENTECOSTEM]

Ascendens Ihesus in nauiculam transfretauit et uenit inciuitatem suam. (Matth. 9, 1-8) Homelia Bede prestbiteri.

Lectio sancti euangelii declarat Dominum nostrum uerum esse et uerum hominem. Verum Deum manifestat propterea quia Dominus suo uerbo sanauit paraliticum ; uerum hominem mani-

festat quia in nauculam ascendit ... // ... necesse est nobis ut cum penitencia ad eam redeamus, ad quem domus dignetur nos perducere Dominus noster Ihesus Christus. Qui uiuit et regnat per omnia sancta sanctorum. Amen.

HIER., *In Matth.*, I; AMB., *In Luc.*, V; HIER., *Liber nom.*; ISID., *Etym.*

86. [84] (fol. 174-175) [DOMINICA VICESIMA PRIMA POST PENTECOSTEM]

Loquebatur Ihesus cum discipulis suis in parabolis dicens, Simile factum est regnum celorum homini regi qui fecit nupcias filio suo. (Matth. 22, 1-14) Homelia Bede prestbitery.

Regnum celorum in hoc loco significat sanctam ecclesiam presentem, id est congregationem bonorum hominum ubi Dominus dignatur cotidie sedere et habitare ... // ... Propterea karissimi fratres semper solliciti simus in bonis operibus et in quantum possumus cum Dei adiutorio a malis operibus nos custodiamus. Quod ipse prestare dignetur qui cum Patre Spiritu Sancto uiuit et regnat Deus per omnia

GREG., *Hom. in Euang.*, XXXVIII

87. [85] (fol. 175v-176) [IN EXALTATIONE S. CRVCIS]

Dixit Ihesus discipulis suis et turbis Iudeorum, Nunc iudicium est mundi nunc princeps huius mundi eicientur foras. (Ioh. 12, 31-36) Homelia Bede prestbiteri.

Antequam Dominus noster ueniret in hunc mundum diabolis erat princeps mundi quia postquam decepit Adam in paradiso, usque ad aduentum Domini habebat omnis homines in sua potestate ... // ... Omni tempore eius misericordiam requiramus ut sicut ille dignatus est redimere per lignum sancte crucis nos dignetur liberare de potestate diaboli et eterne mortis et faciat nos secum guadere semper in celis. Quod ipse prestare dignetur qui cum Patre

ANONYMVS

88. [86] (fol. 176-177) [DE SANCTO MATTHEO]

Vidit Ihesus hominem sedentem in theloneo, Matheum nomine, et ait illi, Sequere me. (Matth. 9, 9-13) Beati prestbitery.

In isto loco legitur quia Dominus uocauit Matheum apostolum qui sedebat in theloneo et erat plenis curis saeculi ... // ... Semper karissimi fratres per penitentiam et confessionem munde-

mus corda nostra ut mereamu fieri Spiritus Sancti habitaculum. Cui est honor et gloria in saeculi saeculorum. Amen.

BEDA, *Hom.*, I.21; BEDA, *In Luc.*, II; BEDA, *In Marc.*, I; CHROM., *Tract.*, XLV; HIER., *In Matth.* I

89. [87] (fol. 177-178) [DE SANCTO MICHAELE]

Accesserunt ad Ihesum discipuli discentes, Quis putas maior est in regno celorum? (Matth. 18, 1-10) Bede prestbiteri.

Alio in loco iste sanctus euangelista manifestat quod Dominus uenit Capharnaum. Et illi qui accipiebant tributum inperatoris uenerunt ad Petrum et requirebant ab eo censum ... // ... Propterea necesse est nobis fratres karissimi ut omni ora solliciti simus de seruicio Dei et omni tempore operemur illud quod est placitum Deo ut cum sanctis angelis qui sunt nostri custodes mereamur semper gaudere. Quod ipse prestare dignetur

BEDA, *In Luc.*, III; HIER., *In Matth.*, III

90. [88] (fol. 178-178v) [DOMINICA VICESIMA SECVNDA POST PENTECOSTEM]

Erat quidam regulus cuius filius infirmabatur Chapharnaum. (Ioh. 4, 46-53) Bede prestbiteri.

Ista lectio sancti euangelii quam audistis secundum litteram ualde est aperta et fidiligenter consideremus humilitatem Dei multum confisi esse possumus propter superbiam nostram ... // ... Deprecemur incessanter Dominum ut ipse nos faciat fugere gaudia huius uite et regnum celorum faciat nos diligere. Quod ipse prestare dignetur qui cum Patre

GREG., *Hom. in Euang.*, XXVIII

91. [89] (fol. 178v-179v) [DOMINICA VICESIMA TERTIA POST PENTECOSTEM]

Dixit Ihesus discipulis suis parabolam hanc: Simile factum est regnum celorum homini regi qui uoluit rationem ponere cum seruis suis. (Matth. 18, 23-35) Bede presbiteri.

Spiritualiter iste rex significat Dominum nostrum Ihesum Christum. Serui huius regis sunt homines quos Deus fecit ad suam imaginem ... // ... Dimittamus karassimi fratres ex toto corde ille qui nos offendunt ut dimittantur nobis nostra peccata que cotidie contra uoluntatem Deum operamur. Ipso adiuuante Domino nostro

HIER., *In Matth.*, III; CAES., *Serm.* I, LXVI; CHROM., *Tract.*, LIX

92. [90] (fol. 179v-180) [DOMINICA VICESIMA QVARTA POST PENTECOSTEM]

Abeuntes Farisei consilium inierunt ut caperent Ihesum in sermone. (Matth. 22, 15-21) Homelia beati Gregorii.

Quando Dominus noster in hac uita predicabat magna contentio nata est inter Iudeos propter censum quem omni anno dabant principibus Romanorum ... // ... Deprecemur itaque fratres karissimi redemptorem nostram ut dignetur imaginem suam recuperare in nobis ut in die iudicii nos eum placatum uidere possimus. Cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

HIER., *In Matth.*, III; AVG., *Enarr. in ps.* 1; BEDA, *In Luc.*, V; BEDA, *In Marc.*, III; XIV *hom.*

93. [91] (fol. 180-181) [DOMINICA VICESIMA QVINTA POST PENTECOSTEM]

Loquente Ihesu ad turbas, Ecce princeps unus accessit et adorauit eum dicens, Domine filia mea moda defunta est sed ueni inpone manum super eam et uiuet. (Matth. 9, 18-26) Homelia beati Gregorii pape.

Inter omnia miracula quae Dominus noster per semet ipsum hostendit in teris nos legimus resuscitasse nisi tres mortuos ... // ... Deus qui est amator fidei dignetur uobis praestare fidem talem ut cum omnibus fidelibus suis partem in regno celorum habere mereamur. Quod ipse praestare dignetur qui cum Patre Spiritu Sancto

BEDA, *In Luc.*, III; ARNOB. IVN., *Exp. in euang.*; BEDA, *In Marc.*, II; CHROM., *Tract.*, XLVII; HIER., *In Matth.*, I

94. [92] (fol. 181-182) [DE SANCTO ANDREA]

Ambulans Ihesus iuxta mare Galilee uidit duos fratres Simonem qui uocatur Petrus et Andream fratrem eius mittentes recia sua in mare et uocauit eos. (Matth. 4, 18-22) Bede presbiteri.

Antequam Dominus noster predicaret in hunc mundum euangelium et antequam discipulos eligeret prius dignatus est baptizari ... // ... Et nos karissimi fratres deprecemur Deum ut concedat nobis habere has quattuor uirtutes ut nos per gratiam ipsius mereamur liberari de potestate diaboli. Quod ipse praestare dignetur qui cum Patre Spiritu uiuit

GREG., *Hom. in Euang.*, V; FRIG., *Frag.*; PS. HIER., *Exp. quatt. Euang.*

95. [93] (fol. 182-182v) [DE NATALE APOSTOLORVM]

Hoc est preceptum meum ut diligatis inuicem sicut dilexi uos. (Ioh. 15, 12-16) Beati prestbiteri.

Dominus noster propter hoc dignatus est descendere de celis ut mentes hominum leuaret ad celum et haberent inuicem talem dilectionem qualem in celis angeli habent ... // ... Sed nos karissimi fratres illud a Deo queramus quod simus esse utile ad nostram salutem ut nos cum nostro conditore in eterna uita gaudere possimus. Ipso adiuuante Domino nostro qui cum Patre

GREG., *Hom. in Euang.*, XXVII

96. [94] (fol. 182v-183) [DE NATALE APOSTOLORVM]

Hec mando uobis diligatis inuicem. (Ioh. 15, 17-25) Beati prestbiteri.

Dominus noster in hoc loco nos ammonet ut semper inter nos ueram dilectionem habeamus quia scire possumus si nos amamus inuicem Dominus dabit omnia nobis que in nomine eius querimus ... // ... omnia delectamenta mundi fugiamus et aduersitates huius mundi pro eius nomine pacienter sustineamus ut cum sanctis suis gaudere possimus. Ipso adiuuante Domino nostro qui uiuit et regnat Deus per omnia

ANONYMOVS

97. [95] (fol. 183v-184v) [DE NATALE APOSTOLORVM]

Designauit Dominus et alios septuaginta duos discipulos misit illos binos ante faciem suam in omnem ciuitatem et locum quo erat ipse uenturus. (Luc. 10, 1-9) Homelia beati Gregorii pape.

Istud sanctum euangelium manifestat quod Dominus misit discipulos suos binos ad predicandum propter hoc quia duo sunt precepta caritatis, id est dilectio Dei et proximi ... // ... Concedat nobis Deus ita uerbum suum implere et facere ut nos remunerationem celestem possimus in futuro ab illo suscipere. Qui uiuit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

GREG., *Hom. in Euang.*, XVII

98. [96] (fol. 184v-185) [IN NATALE SANCTORVM MARTYRVVM]

Videns Ihesus turbas ascendit in montem et cum sedisset accesserunt ad eum discipuli eius. (Matth. 5, 1-12) Beati prestbiteri.

Dominus noster quando predicabat in hoc mundo multi ueniebant ad eum non solum ex Iudea sed etiam ex diueris nationibus ... // ... Certe si fideliter et pacienter pro amore eius sustinueri-

mus aduersitates huius mundi securi esse poterimus quia cum sanctis martiribus in aeterna uita gaudebimus. Quod ipse prestare dignetur; qui uiuit et regnat Deus per omnia secula saeculorum. Amen.

CHROM., *Tract.*, XVII; CHROM., *De octo beat.*

99. [97] (fol. 185-186) [IN NATALE SANCTORVM MARTYRV]M]

Descendens Ihesus de monte stetit in loco camprestri. (Luc. 6, 17-23) Beati prestbiteri.

Leccio sancti euangelii manifestat quia quando Dominus predicabat in hoc mundo multi ex diuersis partibus ueniebant ad eum ... // ... Sed nos karissimi fratres incessantur Domini deprece-mur ut dignetur nos custodire ab insidiis diaboli ut possimus cum sanctis et electis Dei in regno celorum gaudere et exultare. Ipse adiuuante Domino nostro

BEDA, *In Luc.*, II

100. [98] (fol. 186-187) [IN NATALE SANCTORVM MARTYRV]M]

Cum audieritis prelia et seditiones nolite terreri. (Luc. 21, 9-19) Homelia Gregorii pape.

Saluator noster denunciat nobis persecutiones et mala huius mundi que sunt uentura ante finem saeculi ut nos nullo modo timeamus neque perturbemur quando audierimus multa prelia fieri in hoc saeculo ... // ... Et nos fratres si ueraciter in animo nostro pacienciam custodimus sine ferro possumus esse martires et cum Domino in perpetuum gaudebimus. Ipso adiuuante Domino nostro Ihesu Christo qui uiuit et regnat

GREG., *Hom. in Euang.*, XXXV

101. [99] (fol. 187-188) [IN NATALE SANCTORVM MARTYRV]M]

Nolite arbitrari quia ueni mittere pacem in tera non ueni mittere pacem sed gladium. (Matth. 10, 34-42) Gregorii pape.

Pax non semper ponitur in bona significatione sed etiam in mala. In bona significatione ponitur sicut Dominus manifestat, Pacem meam do uobis non quale mundus dat ego do uobis ... // ... Seduli ueniamus karissimi fratres proximis nostris in infirmitate et tribulacione constitutis ut peccata nostra per elemosinam possimus redimere et in aeterna patria cum sanctis gaudere perpetualiter mereamur. Quod ipse praestare dignetur qui uiuit

ANONYMVS

102. [100] (fol. 188-188v) [IN NATALE SANCTORVM MARTYRVVM]

Ecce ego mitto uos sicut oues in medio luporum. (Matth. 10, 16-22) Homelia beati prestretbiteri.

Dilectissimi fratres attendamus diligenter quemadmodum Dominus noster misit discipulos suos in hunc mundum contra nequiciam et impietatem malorum hominum et contra potestates insidiarum diaboli ... // ... Certe si uolumus gaudere cum sanctis oportet nos tribulationes mundi sustinere sicuti illi fecerit et uirtutes eorum in quantum possumus oportet imitari. Dominus noster Ihesus Christus hoc nobis praestare dignetur qui cum Patre Spiritu Sancto

ARNOB. IVN., *Exp. in euang.*

103. [101] (fol. 188v-189) [IN NATALE MARTYRIS]

Si quis uenit ad me et non odit patrem suum et matrem suam et uxorem et filios et fratres et sorores adhuc autem et animam suam non potest meus esse discipulus. (Luc. 14, 25-35) Homelia beati prestbiteri.

Monet nos Dominus quia debemus habere odio omnes parentes nostros etiam et animam nostram si desideramus uenire ad illum. Ille uenit ad Dominum qui hoc facit quod ipse precepit ... // ... Spem nostram in solo redemptore nostro ponamus et mentem nostram in aeterna patria habeamus. Ipse nobis desiderata gaudia concedat qui pro nobis semetipsum morti transdidit Ihesus Christus Dominus noster qui cum Patre Spiritu Sancto uiuit et

GREG., *Hom. in Euang.*, XXXVII

104. [102] (fol. 189-190) [IN NATALE MARTYRIS]

Dixit Ihesus discipulis suis, Si quis uult post me uenire abneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me. (Matth. 16, 24-28) Bede (eras. : prestbiteri)

Saluator noster dilectissimi ammonet nos ut abnegemus nos metipsos, id est docet ut relinquamus uicia et peccata nostra et mutemus uitam nostram in melius ... // ... et quia redempti sumus precioso sanguine Christi portemus Deum in corde nostro ut mereamur peruenire ad illum gaudium quod preparauit Deus fidelibus suis per Dominum nostrum Ihesum Christum qui uiuit et

GREG., *Hom. in Euang.*, XXXII

105. [103] (fol. 190-191) [IN NATALE MARTYRIS]

Ego sum uitis uera et Pater meus agricola est. (Ioh. 15, 1-7)
Beati prestbiteri.

Dominus noster fratres karissimi qui ad redemptionem humani generis dignatus est uenire in hunc mundum aperte manifestauit se esse uitem sicut hic sanctus euangelista declarat ... // ... potestis operamini quod est placitum Deo, quia si feceritis precepta Dei, ille dabit uobis hereditatem sempiternae benedictionis quoniam fidelibus fuis ante saecula promisit. Cui est honor et gloria

AVG., *In Iob.*, LXXXI; AVG., *In Iob.*, LXXX

106. [104] (fol. 191-191v) [IN NATALE MARTYRIS]

Nichil opertum quod non reueletur et occultum quod non sciatur. (Matth. 10, 26-32) Beati Ieronimi prestbiteri.

In hoc loco ammonet Dominus discipulos suos ne persecutores suos timerent quia tempus ueniet quando paciencia sanctorum remunerabitur et perfidia malorum hominum dampnabitur ... // ... Faciat nos Deus ita confiteri et laudare nomen suum in hac uita ut mereamur remunerari ab ipso in gloria eterna. Quod ipse praestare dignetur qui cum Patre

HIER., *In Matth.*, I

107. [105] (fol. 191v-193) [IN NATALE CONFESSORVM]

Sint lumbi uestri precincti et lucerne ardentes in manibus uestris. (Luc. 12, 35-40) Homelia beati Gregorii pape.

Iste sunt uirtutes quas Dominus docuit discipulos suos, docuit illos ut castitatem haberent sicut in isto euangelio legitur. Ipse enim precepit eis ut lumbos precinctos haberent et lucernas in manibus tenerent ... // ... non debemus esse pigri de opere Dei sed omni ora solliciti. Deus omnipotens ita faciat nos esse sollicitos in opere suo ut cum fidelibus suis in aeterna uita gaudere possimus. Ipso adiuuante qui uiuit et regnat Deus

GREG., *Hom. in Euang.*, XIII; CHROM., *Tract.*, XLVII; PS. HIER., *Exp. quatt. Euang.*

108. [106] (fol. 193-194) [IN NATALE CONFESSORVM]

Homo quidam peregre proficiscens uocauit seruos suos et tradidit illis bona sua. (Matth. 25, 14-23) Homelia beati Gregorii pape.

Dominus noster interrogatus a discipulis suis de die iudicii et de consumacione saeculi dedit eis similitudinem de homine qui in peregrinatione erat profecturus ... // ... Karissimi cogitemus qua-

liter talentum Domini duplicare possimus ut a Domino in die iudicii audire mereamur, Venite benedicti Patris mei percipite regnum. Quod ipse praestare dignetur

GREG., *Hom. in Euang.*, IX ; HIER., *In Matth.*, IV ; PS. HIER., *Exp. quatt. Euang.*

109. [107] (fol. 194-194v) [IN NATALE CONFESSORVM]

Nemo accendit lucernam et in abscondito ponit neque sub modio sed supra candelabrum ut qui ingrediantur lumen uideant. (Luc. 11, 33-36) Beati Gregorii.

Si aliquis homo secundum literam accendit lucernam et ponit illam sub modio ad nullam utilitatem erit lumen illius lucerne. Ille homo spiritualiter ponit lucernam sub modio qui propter hoc predicat ... // ... Certe si ita fecerimus tunc erit fides nostra et opus nostrum acceptabile Deo. Concedat nobis Deus habere rectam fidem ut mereamur secum sine fine gaudere. Ipso adiuuante Domino nostro qui uiuit

ANONYMOVS

110. [108] (fol. 194v-195) [IN NATALE CONFESSORVM]

Vigilate quia nescitis qua ora Dominus uester uenturus sit. (Matth. 24, 42-47) Beati Ieronimi prestbiteri.

Redemptor noster karissimi fratres uoluit omnibus hominibus diem iudicii esse occultum propter hoc ut omnes sint parati et uigilarent in bonis operibus ... // ... Propter hoc uoluit Dominus ut nobis esset in cognitum tempus mortis nostre ut nos semper possimus esse parati ne repentina mors inueniat nos iacentes in peccatis. Certe si Dominus inuenerit nos sollicitos in opere suo faciet nos transire de temporali uita ad gaudia sempiterna. Ihesus Christus Dominus noster

GREG., *Hom. in Euang.*, XIII

111. [109] (fol. 195v-196) [IN NATALE VIRGINVM]

Simile est regnum celorum thesauro abscondito in agro quem qui inuenit homo abscondit et pre gaudio illius uadit et uendit uniuersa quae habet et emit agrum illum. (Matth. 13, 44-52) Beati Ieronimi prestbiteri.

Thesaurus absconditus in agro significat celeste desiderium. Ager in quo thesaurus inuenitur absconditus est disciplina celestis ... // ... humiliter deprecemur clemenciam Dei ut dignetur nobis concedere mundiciam cordis et faciat nos peruenire ad illud

gaudium quod nobis promisit. Quod ipse praestare dignetur qui cum Patre Spiritu Sancto uiuit

GREG., *Hom. in Euang.*, XI; AVG., *Ennar. in ps.* 2

112. [110] (fol. 196v-197v) [IN NATALE VIRGINVM]

Simile est regnum celorum decem uirginibus que accipientes lampades suas exierunt obuam sponso et sponse. (Matth. 25, 1-13) Homelia Gregorii pape.

In hoc loco per regnum celorum debemus intelligere presentem ecclesiam ubi inueniuntur boni et mali, fatui et prudentes. Decem uirgines significant omnes Christianos malos et bonos ... // ... Sed propter hoc noluit Dominus alicui diem mortis ostendere ut semper sit sollicitus et paratus, ut quando Dominus uocauerit eum de hoc saeculo, securus et letus possit uenire ante faciem eius. Ipso adiuuante

GREG., *Hom. in Euang.*, XII

113. [111] (197v-198) [IN DEDICATIONE ECCLESIAE]

Egressus {Vulgate: Ingressus} Ihesus perambulabat Ierico et ecce uir nomine Zacheus et ipse erat princeps puplicanorum et ipse erat diues. (Luc. 19, 1-10) Beati Ieronimi prestbiteri.

In isto loco manifestat sanctus euangelista quod ambulabat Dominus Ierico et ibi sua mirabilia dignatus est ostendere. Et cum ibi quadam die doceret populum quidam homo Zacheus nomine ... // ... Quamdiu fratres karissimi in hac uita sumus cum omni studio laboremus in bonis operibus ut plus discessus uite nostre mereamur intrare in domum sempiternam. Ipso adiuuante Domino nostro qui uiuit et regnat Deus per omnia

BEDA, *In Luc.*, V; ARNOB. IVN., *Exp. in euang.*; HIER., *Liber nom.*

114. [112] (fol. 198-199) [IN COMMEMORATIONEM S. MARIAE]

Exurgens Maria abiit in montana cum festinacio in ciuitatem Iuda et intrauit in domum Zacharie et salutauit Helisabet. (Luc. 1, 39-55) Beati Ieronimi prestbiteri.

Ista lectio sancti euangelisti fratres karissimi manifestat quod beatissima uirgo Maria postquam cognouit se esse grauidam de Filio Dei, nullo modo in superbiam se eleuauit sed omnem humilitatem demostrauit ... // ... et exemplum Beate Marie et humilitatem eius semper in animo nostro et proximis nostris omnem honorem inpendamus. Ut nos mereamur cum Beata Maria matre

Domini perpetualiter gaudere. Quod ipse praestare dignetur qui cum Patre Spiritu Sancto uiuit

BEDA, *Hom.*, I.4; AMB., *Exp. Luc.*, II; BEDA, *In Luc.*, I

Summary

The *Italian Homiliary* was written in response to the Carolingian reformers' demands for popular preaching. It represents what Henri Barr³ in 1962 wrote about the Auxerre sermon collections as marking a new stage in the evolution of homiletics, specifically a new Carolingian genre of original sermons (authors "re-editing and composing along [their] own lines"). This article examines two issues specific to the *Italian Homiliary* but also impacting Carolingian sermon studies more generally. The text will be examined as a Carolingian sermon collection, in the style Barré suggested, examining the shape, use, date, provenance, and transmission of the collection.

Zwei metrische Liebesepisteln aus dem Kreis des Petrus Abaelardus

von

Carsten WOLLIN
(*Buchholz in der Nordheide*)

*Et nulle quidem inter insanos uideri doctum
species quedam furoris est.*
Petrus Helias, *Summa super Priscianum* (p. 733)

Vor zwei Jahren habe ich in dieser Zeitschrift eine Neu-edition des Gedichts *Lux orientalis* vorgelegt, welches Petrus Abaelardus zum Preis der Hl. Jungfrau Maria verfasst hat¹. Das Gedicht zeichnet sich durch seine erstaunliche sprachliche Virtuosität sowie die freie und unkonventionelle Behandlung des Reims aus. Gerade diese formalen Unregelmäßigkeiten hatten viele Forscher dazu bewogen, *Lux orientalis* Abaelard abzusprechen, obgleich es in Handschriften des 12. Jahrhunderts mit ausdrücklicher Nennung des Autors überliefert wird. Das Gedicht zeigt aber nicht nur eine charakteristische und bisher wenig beachtete Seite von Abaelards Stil, sondern ermöglicht auch neue und ungeahnte Kombinationen bei der Suche nach den verlorenen Liebesgedichten Abaelards, von denen in den letzten Jahren immerhin Spuren wiedergefunden wurden². *Lux orientalis* weist nämlich, wie ich seit der Publikation feststellen konnte, bemerkenswerte sprachliche

¹ Inc. *Lux orientalis et amica Dei specialis* ; Chevalier 19862; WIC 10519; *Checklist* § 359; Carsten WOLLIN, *Zwei geistliche Gedichte des Petrus Abaelardus*, in: *Sacris Erudiri* 47 (2008) 291-319, hier 296-303.

² Vgl. Carsten WOLLIN, *Ein Liebeslied des Petrus Abaelardus in Bloomington (Indiana)*, in: *Revue Bénédictine* 119 (2009) 121-163. – *Checklist* § 355.

Parallelen zu den zwei Liebesepisteln *Omine felici te Musa salutat amici* und *Dulcis amica mea, speciosior es Galatea* auf, welche in dem berühmten Florileg Zürich, Zentralbibliothek, Ms. C. 58 (Z) erhalten sind. So stimmen nicht nur zwei Halbverse und eine Reihe von Reimwörtern überein, sondern auch die Form der Liebesgedichte ist ebenso frei gestaltet wie die von *Lux orientalis* und schließlich stehen die beiden Gedichte in Z direkt vor einem Abschnitt, der auch andere authentische Stücke Abaelards in dichter Reihenfolge überliefert. Da man die Liebesgedichte aus diesen Gründen zumindest dem Kreis Abaelards, wenn nicht gar ihm selbst, wird zuschreiben dürfen, habe ich mir vorgenommen, in dem folgenden Beitrag die verschiedenen Überlieferungsgeschichtlichen, literarischen und formalen Beziehungen der zwei Liebesepisteln zur Dichtung Abaelards im Einzelnen aufzuzeigen sowie der Abaelard-Forschung eine verbesserte und kommentierte Neuedition an die Hand zu geben.

1. *Die Gedichtsammlung Z*

Die Handschrift Z (Zürich, Zentralbibliothek, Ms. C. 58, perg., s. 12 ex., 185 fol., 292 × 194 mm)³ gehört aufgrund der Vielfalt ihres Inhalts sowie zahlreicher Seltenheiten und Unika zu den interessantesten poetischen Anthologien des Hochmittelalters. Ein schwäbischer Kleriker hat hier in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts mit eigener Hand all das aufgezeichnet, dessen er von der modernen Literatur Frankreichs habhaft werden konnte. Nachdem der Züricher Bibliothekar und Mittellateiner Johann Jakob Werner (1861-1944) eine Auswahl kleinerer Gedichte, Epitaphien und Epigramme in mehreren Aufsätzen vorab publiziert hatte, veröffentlichte er die poetischen Teile der Handschrift ziemlich vollständig in seiner Züricher Dissertation von 1904 (2. Auf-

³ Vgl. Leo Cunibert MOHLBERG, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich I, Mittelalterliche Handschriften* (Zürich 1951) 31-33. – *Checklist* § 204.

lage 1905)⁴. Dieses Buch sollte bei den folgenden Ausführungen immer zur Hand sein, wenn man dem Aufbau der Handschrift und dem Überlieferungskontext der beiden Liebesepisteln nachforschen will. Daher kann ich mich bei Zitaten auch darauf beschränken, die entsprechende Nummer in Werners Edition zu nennen. So entsprechen unsere Gedichte *Omne felici* und *Dulcis amica mea* den Nummern Z 48 und 49.

Bevor der kleine Abschnitt von Abaelardiana (Z 50-61) genauer in den Blick kommen soll, halte ich es für angebracht, dem Leser wenigstens einen allgemeinen Eindruck von den weitgespannten Interessen des Sammlers, seinen Quellen und deren Provenienz sowie schließlich seiner Tendenz, Gedichte ähnlicher Thematik oder Herkunft zusammenzustellen, zu vermitteln. Häufig nämlich sind die Gedichte einzelner Autoren in deutlich abgegrenzten Gruppen, sogenannten „Nestern“, eingetragen worden: so z. B. die kleineren Gedichte Marbods von Rennes (Z 1-9, 182-209), Auszüge aus Egbert von Lüttichs *Fecunda ratis* (Z 76-77), Eugenius von Toledo (Z 80-81), Epitaphien des Simon Aurea Capra (Z 93-94), Hildebert von Lavardin (Z 151-152, 175-177, 180-181, 210-213, 270-271 etc.), Petrus Riga (Z 155-156), Philipp der Kanzler (Z 330, 335-336), Walter von Châtillon (Z 340-341).

Daneben finden sich aber auch immer wieder Abschnitte, in denen der Sammler Stücke ähnlichen Inhalts oder ähnlicher Form zusammenfasst, ohne dass sie von demselben Verfasser stammen müssten: Städtegedichte (Z 13-19), Epitaphien (Z 20-27, 249-267), Merkverse über die *Quinque claves sapientie* (Z 28-29), misogynie Dichtungen (Z 67-72), Habgier und Ehrgeiz (Z 73-75), der Logiker Galo (Z 99-102), die Korrespondenz eines Liebespaares (Z 116-120), Notre Dame-Kom-

⁴ Johann Jakob WERNER, *Lateinische Gedichte des XII. Jahrhunderts*, in: *Neues Archiv* 15 (1890) 396-409; Id., *Ein lateinisches Gedicht*, in: *Germania* 37 [N.F. 25] (1892) 230; Id., *Epitaphien und Epigramme des XII. Jahrhunderts*, in: *Neues Archiv* 20 (1895) 641-653; Id., *Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters* (Aarau ²1905; Reprint Hildesheim 1979) 1-151. – Zu Leben und Werk Werners vgl. Peter STOTZ / Michele C. FERRARI (Hrsg.), *Non recedet memoria eius. Beiträge zur Lateinischen Philologie des Mittelalters im Gedenken an Jakob Werner (1861-1944)* (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 28; Bern 1995).

positionen (Z 328-344), zwei Hymnen auf Thomas Becket (Z 389-390).

Außer den schon genannten berühmten Dichtern enthält Z noch einzelne Werke folgender Schriftsteller: das prosodische Lehrgedicht *Ante b fit brevis a* des Tebaldus (Z 106), die anonymen *Prouerbia Henrici* (Z 107), ein Orpheus-Gedicht aus dem Umkreis des Gottfried von Reims (Z 121 = Carmen Leodiense 3), Auszüge aus der Ars dictandi *Aurea gemma* des Henricus Francigena (Z 124), eine Deklamation aus der „Schule“ des Bernardus Silvestris (Z 137), ein Carmen des Peter von Blois (Z 149), Arnulfs *Cleri deliciae* (Z 150), Ps. Cato *Monosticha* (Z 157 = AL 716), Epigramme des Hugo Primas (Z 163) und des Matthäus von Vendôme (Z 167, 247, 351), Macer Floridus (Z 224-225), Priscians *Periegesis* (Z 241), Beda Venerabilis (Z 242), Adam von St. Viktor (Z 337, 344, 364), Serlo von Wilton (Z 348), Petrus Pictor (Z 361), die Vagantenbeichte des Archipoeta (Z 365), die metrische Pilatuslegende (Z 388). Im Vergleich zu den Moderni sind die Florilegien aus klassischen Dichtern eher unbedeutend: 43 Verse aus den Episteln und Satiren des Horaz (Z 122), 57 Verse aus Persius (Z 244) und 502 Verse aus Ovids Tristien (Z 367).

Neben der Dichtung nehmen Exzerpte aus der modernen theologischen Literatur einen großen Teil des Platzes ein: so z. B. das anonyme *Moralium dogma philosophorum* (Z 153), eine ebenfalls anonyme *Summa cuiusdam magistri super decreta* (Z 289), Auszüge aus Petrus Cantors *Verbum abbreviatum* (Z 290), aus den *Sententie* des Petrus Lombardus (Z 292) und Petrus Comestors *Historia scholastica* (Z 378). Einmal werden sogar griechische Texte der Liturgie, Credo und Agnus Dei, in lateinischer Umschrift notiert (Z 374).

Die Bedeutung der Handschrift für die deutsche Literatur hatte die Germanistik schon früh erkannt⁵. Der Besitzer hat hier in deutscher Sprache das Zürcher Arzneibuch aufgezeich-

⁵ Überblicke über die deutschen Texte bieten Elias STEINMEYER / Eduard SIEVERS, *Die althochdeutschen Glossen*, Bd. 4 (Berlin 1898) 673-677; Ernst HELLGARDT, *Lateinisch-deutsche Textensembles in Handschriften des 12. Jahrhunderts*, in: Nikolaus HENKEL / Nigel F. PALMER (Hrsg.), *Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter 1100-1500* (Tübingen 1992) 19-31, hier 30-31 mit weiterer Literatur.

net (Z 230), ein Kapitel (4, 1-11) des *Summarium Henrici* mit deutschen Glossen (Z 231), das Gebet einer Nonne (Z 287), schließlich 11 Predigten (Z 291) und zwei Predigtentwürfe (Z 383). Den drei mittelhochdeutschen Strophen (Z 248) ist sogar die Ehre zuteil geworden, von der 36. Auflage (1977) an *Des Minnesangs Frühling* einzuleiten⁶.

Da die Schreibsprache der deutschen Texte alemannisch ist, vermutet man in dem Besitzer, Sammler und Schreiber von Z einen schwäbischen Kleriker, der in Frankreich, vermutlich in Paris, studiert hatte. Wilhelm Wackernagels Annahme, der Sammler sei in Schaffhausen tätig gewesen, beruht allein auf einer Namensnennung in einer Appellation am Ende der anonymen *Summa super decreta* (Z 289 *Ego W. scaphusensis ecclesie professus apello te ...*). Es ist aber nicht zwingend, hierin eine Äußerung des Sammlers zu sehen. Dass die Eintragungen häufig mit großen zeitlichen Abständen vorgenommen wurden, lässt darauf schließen, dass der Sammler auch nach seinem Studium immer wieder neue Texte aus Frankreich erhielt und sukzessive eintrug. Seine Schrift ist die typische Gebrauchsschrift eines Gelehrten, nicht die eines berufsmäßigen Kopisten, und gehört in das Ende des 12. Jahrhunderts⁷. Terminus post quem für den Schluss der Handschrift ist vielleicht ein Epitaphium (Z 304), welches sich auf den Tod Kaiser Friedrich I. Barbarossa am 10. Juni 1190 beziehen könnte⁸. Dass Werner einige Stücke auch in dem 1212 publizierten *Grecismus* des Eberhard von Béthune nachweisen konnte (Z 10, 162, 313, 348), trägt nichts zur Datierung von Z bei,

⁶ Wilhelm WACKERNAGEL, *Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften* (Basel 1876; Reprint Darmstadt 1964) 1-32, Nr. I-XIII, 216, Nr. 75, 253-255; Franz PFEIFFER, *Zwei deutsche Arzneibücher aus dem 12. und 13. Jahrhundert*, in: Sb. Wien, philos.-hist. Kl. 42 (1863) 110-200; Friedrich WILHELM (Hrsg.), *Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts* (München 1914-1916/8; Reprint München 1960) A 53-64, Nr. XXV, B 137-153; Reiner HILDEBRANDT (Hrsg.), *Summarium Henrici*, Bd. 1 (Berlin 1974) XLI und 170-207; Hugo MOSER / Helmut TERVOOREN (Hrsg.), *Des Minnesangs Frühling* (36. Auflage, Stuttgart 1977) 19.

⁷ Vgl. Karin SCHNEIDER, *Gotische Schriften in deutscher Sprache. I. Vom späten 12. Jahrhundert bis um 1300* (Wiesbaden 1987) Textband 62-63 und Tafelband Abbildung 26.

⁸ Vgl. WERNER, *Beiträge* (Anm. 4) 122 und den Nachtrag 197.

da es sich hierbei um grammatische Merkverse handelt, die während des ganzen 12. Jahrhunderts in den Schulen Frankreichs weit verbreitet waren. Einige werden schon um 1150 von Petrus Helias in seinem Prisciankommentar zitiert, existierten also schon lange, bevor sie von Eberhard im *Grecismus* gesammelt wurden⁹.

Die Verbindung der Handschrift, besonders aber des kleinen Abschnitts Z 50-61, zu dem Schülerkreis Abaelards war seit Werners Aufsatz *Lateinische Gedichte des XII. Jahrhunderts* aus dem Jahre 1890 evident. Niemand konnte mehr übersehen, dass es sich bei den Gedichten Z 50 und 51 um Epitaphien für Abaelards Grabmal handelt. Das erste (*Serui animam seruans*)¹⁰ ist nur in Z erhalten und soll sogar aus der Feder des Dichters selbst stammen (*Epitaphium Petri Baiolardi a semet compositum*), das zweite (*Est satis in titulo*)¹¹ hingegen wird häufiger überliefert und stellt wohl das „offizielle“ Epitaph dar, wel-

⁹ Dass der *Grecismus* auf weite Strecken hin kaum mehr als eine Kompilation ist, hat die Forschung schon seit langem erkannt, vgl. Karl LOHMEYER, *Ebrard von Béthune. Eine Untersuchung über den Verfasser des Graecismus und Laborintus*, in: *Romanische Forschungen* 11 (1901) 412-430 und zuletzt Anne GRONDEUX, *Le Graecismus d'Érard de Béthune à travers ses gloses* (Studia Artistarum 8; Turnhout 2000) mit neuerer Literatur. Leider ignorieren eilige Forscher diesen Sachverhalt und behandeln den *Grecismus* so, als sei er das originale Werk des Eberhard.

¹⁰ WIC 17581; *Checklist* § 450; ediert bei WERNER, *Beiträge* (Anm. 4) 24, Nr. 50; mit verbessertem Text bei Peter DRONKE, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies* (W. P. Ker Memorial Lecture 26; Glasgow 1976) 49-50; wieder in: ID., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe* (Storia e letteratura 183; Roma 1992) 247-294, hier 284-285 (hiernach zitiert); Ursula NIGGLI (Hrsg.), *Peter Abaelard. Leben – Werke – Wirkung* (Freiburg im Breisgau 2003) 324 Faksimile, 325 Text und Übersetzung.

¹¹ Inc. *Est satis in titulo* (auch *Sufficit in titulo*); WIC 5842; *Checklist* § 442 und 452; hrsg. in PL 178, 92A; WERNER, *Beiträge* (Anm. 4) 24, Nr. 51; DRONKE, *Abelard and Heloise* (Anm. 10) 285; Constant J. MEWS / Charles F. S. BURNETT, *Les épitaphes d'Abélard et d'Héloïse au Paraclet et au prieuré de Saint-Marcel, à Chalon-sur-Saône*, in: *Studia Monastica* 27 (1985) 61-67, hier 61-63; NIGGLI, *Peter Abaelard* (Anm. 10) 324 Faksimile, 325 Text und Übersetzung. – Dieses Epitaphium wird schon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in dem anonymen Prisciankommentar *Promisimus* erwähnt (Richard William HUNT, *The History of Grammar in the Middle Ages. Collected Papers* [Amsterdam 1980] 79, Anm. 5): 'Cui soli patuit, scibile quicquid erat.' *Iste uersus factus est in epitaphio Magistri P<etri> Abal<ardi> a quodam clerico suo post istum uersum*: 'Sufficit; in tumulo iacet hoc Petrus Abailardus.' Leider fehlt

Omnino felici te munda salutat amici.
 Te mea munda canit: tibi soli lude gestit.
 Lude cū gestit: te mea munda canit.
 Te cantare paro: lādarū te carmine raro.
 Lude si cupiat: te mea munda canit.
 Et si digna coli quia uelut cedē soli.
 Ergo si sapiat te mea munda canit.
 Hic puto mortalis q̄ uiuat femina talis.
 Hanc tu uiuere canis: si mea munda sapit.
 Ederet aut phyllis fore: tū uenit aut
 Si q̄d amo lude: te resono. *Tamarillus.*
 Tu lede uitū: dignū q̄; pallade cultū.
 Ibi dū: si q̄d leda natā reliquit.
 Pulchri: h̄ totū gerit o dulcissima tecū.
 Tū uultū laudat: sepisti me uultū.
 Carmine te nro dulcis amica cano.
 Forma t̄: q̄ uiuo s̄ fore tē uoluit.
 Cū paradisi dā uidit nimis i doluit.
 Forma decet: cultū q̄; recte se padornat.
 Quā mirā tua caro modo colit atq; reformat.
 Purpureis ornata notis tua forma relucet.
 Cui nūc color: natus se sepe remiscet.
 Hanc miū uaga cura meū t̄ ha: ura: angit.
 Ecce tū cor: cura meū fuit cē quod angit.
 Cor patit: plangit: dolet: estuat: ardet: angit: estor:
 Et pro q̄ te careo quā nite regno.
 Et doleo cū n̄ uideo q̄ nite regno.
 Mitte regno te cui maro carmine sēbo.
 Carmine laudo: teq; sub uno corde rebo.
 Nocte die careo regē: q̄ cura latet er.
 Orda mouet: mē fūdo dolet: patitq; fregit.
 Hic crucior: m̄ q̄d sopor dat habē gerē.
 Et uigilat: modicūq; negat m̄ cura gerē.
 Cor lacerat: n̄tēq; quat: m̄ pugil hostis.

Sicut amor: q̄ uncta reor: s̄ subdit ut hostis.
 Sicut mori cū sol orit̄ mentis: utq; dies sit.
 Tunc aio stat cura meo: in nulla q̄ sit.
 Hic q̄; sibi mentis mēta mei te plangit ab eē.
 Et nolens sit sepe dolens q̄ te s̄t ab eē.
 Ergo ueni: nroq; redi solamen amori.
 I postea q̄u finem regemq; labori.

Dulcis amica mea speciosior est galatea.
 Glā: flō: speculū: lux: atq; dec̄ mulier:
 Dulcis spes utte: dulcis amica meq;
 Dulcis dilecta: p̄cellit amena uirrecta.
 Pulcor̄ efflore: pl̄ oī suauis odore.
 Pulcor̄ ac c̄h̄s pl̄ oib; ante amissū.
 Pulchri flore: pl̄ oī suauis odore.
 Pulchra helena pl̄ q̄; pl̄ q̄ uenit cēt̄ uultū.
 Et plū q̄ phyllis: uiuo: uenit: aut amarillus.
 Pulchra diana: pl̄ q̄ foret ipsa diana.
 Et plū q̄ phyllis: uiuo: thais: aut amarillus.
 Pulchra q̄; quā gl̄s: plū oib; ante amissū.
 In terra nulla fuit unq; pulchra illa.
 Immo nec gl̄s: nec ab hinc erit atq; ca.
 Quē m̄ s̄: terit̄ cedē t̄ q̄; fuerunt.
 Et estq; fortuna cupulchrior oib; una.
 Lucifer: ut stellis sic est pl̄ata puellis.
 Et rego dec̄ mundi: sexul regina secūdi.
 Cura meq; m̄c̄s toti glā gentis.
 F̄mina regalis: maiestas i p̄ialis.
 Hic ynpha salutaris merito fore diuaputari.
 Gēma puellarū splendor generalis earū.
 I media plebe: splēdescit aurea p̄be.
 Hic oblior: lauro: puro: utilantior auro.
 Illior: est plūma natā m̄c̄s una.
 Et s̄ cedis teneris lasciuior edis.

E legi solā totā sine labe decoram.
 Non habita parē n fugiā iōdalem.
 Et tūcc nocte g' sepi. mēte relinq.
 Atq; memor p'me sepi sub corde repono.
 Quidia neq; uaser nri subducit adult.
 S' uq; mema dulcis mea bella pueila sodalis.
 Hec tunc uento tōal dilecta mēto.
 Vne uile sepi te plus me n' colto atē.
 Z 50 **EPITAPHIUM PETRI BAULARDII SEMER**
Serua animā seruā ancillā redde;
 Hanc tūc fundōs nocte dieq; p'ce.
 Vna fuere caro tumulū q' tūc in eun.
 Nec min' amboz sp'c iūc erat.
 Hunc q; omniū dat bene c'ra chor;
 Hāc baclardul' hic ē. h' illi ē ^{h' d' m' i' c' a} heloisa.
 Imo utroq; tuos xpe fuisse scias. dō.
 Z 51 **Est latū i'cculo petri al' hic iacet baclardus.**
 Dilectūq; Enē h' hic heloisa latul'.
 Vt uidiūq; uirū philosophū.
 Hic solū patuit q' dō r'ibile fuit.
 Vnū nunc tumulū sic ante chorul'.
 Vnū p'positū utaq; p'fessio sacre.
 Z 52 **Vna pennul' est sit sup alt' dom' dōgē.**
Hepitaphium ep'i cachat.
 Hic sit ē p'sul fama celebrim' actu.
 Hobilis ore placet religione facer.
 Hic pietas. h' uera fidel' h' pura rigore;
 Hic uiciorū stabili' h' moderatū erat.
 Hic unū i' stabat m' d' ex h' d' d' dieb;
 Cū d' d' aut hūmū corpore n'ce polū.
 Vnā uerbo carnē referētib' annul'.
 Illū cer' uident' undeciesq; decem.
 Z 53 **Be ipio hospite. Epitaphium.**
 Q' uē tegit hic cel' p'el mūdofuit ip' h' p'el.
 Q' lo pater nri p'ge uictor ut er.
 Z 54 **Et ual' d' h' p'ue suo q' d' oia g' m' d' abar.**
Aut me cecitū furor excusabit amoris.
 Aut reul' i' mēte p' d' i' on' i' ero.
 Q' iā p' te nec ioseph alter ero.
 Z 55 **Quantū d' sece plures exstāt; al' h' uat.**
Sumendūq; tūc i' m' uet' hora c'ib;
 O. uatū c' uatū cadē sp'c c'et in h' ord'.
 Affectūq; c'ib' g'lequerentū idem.
 Z 56 **Benedictio p'at' c'ib' uers' d' flabello.**
Sancit' h'ec n' al' d' n' g' p' b' uat' elcal;
 Q' uē d' n' p' b'et pocula sancit' h'ec.
 Q' uatū uatū m' uat' elcal' estūq; tūc b' am.
 Z 57 **Hunc d' d' o flabello. m' uat' elcal' estūq; repello.**
H' uocer' i' bellū t' aq' sim m' uat' uat' p'ellul'.
 Q' uod facio duo s' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 H' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 Z 58 **B' equo d' i' festiui dieb; uat' uat' p'ciolul' uat' uat'.**
Promer' uat' magnal' a me uat' uat' uat' uat' uat'.
 Q' uod i' festiui n' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 V' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 V' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 Z 59 **Talul' erat cornu alienul' i' p' uat' uat' uat' uat' uat'.**
Q' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 I' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 Z 60 **Q' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.**
B' e sodomitul' quib; elemē ul'.
 N' on placet ad ex' t' chorul' h' uat' uat' uat' uat' uat'.
 Quol' d' s' a' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 A' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 A' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.
 Z 61 **B' e sodomit' a p' l' a' t' o.**
 Q' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat' uat'.

Q uia uxoris adero separat omnes.
 A udiat: uxor ^{si} n̄ amat officium.
 Vile nūmū leorū; s; uilior ē sodomita.
 P eior q̄ meretrix femina uir meretrix.
 F emineus coctus fructū pariedo reportat.
 P olluit tantū diuā sodomita coct.
 E p̄taphū cui dā de nūmō annoz eius.
 S i q̄tū hic uixit tantū uixit; itēq;
 T antū sitatū dimidium sup hoc.
 S imili q; dimidium centenū hic ēē.
 Q uantū uixerit hic: dicto q̄ legi hēc.
 E p̄taphū cui dā domine.
 I n faciem uenere gestatū i mēte dianā.
 G rata uir fuit h; ḡta sit ipsa deo.
 H anc humilē morel: sublimē fecit origo.
 V nde uir placuit: ḡta sit mdo deo.
 E xspirant febriū manentia luce secunda:
 S olta partū lesa dolore ruat.
 E p̄taphū odonū.
 S i dolor aut lacrima domo ^{uolēt} te ^{uolēt} uide.
 P lures meretrix sup hui morte doleret.
 A obilitate q̄d formeg; uore uidebat.
 I ngenū fonte: ruiū sermonis habebat.
 E ūq; foret locuplet cū largus i n̄ fuit;
 N ulla fuit p̄tā cui q̄ n̄ habuit;
 F eruida: sol feruēs p̄mōt dū t̄ga leonū.
 I dib; angustū corpū amulat odonū.
 Q uē n̄ possū sine te neg; uiuē tecum.
 I stud nāq; timorū pedio: illud amor.
 O utinam sine te: t̄ tecū uiuē possem.
 S; mallem tecū uiuē: q̄ sine te.
 I nstar solis aue: toti luminis atq;
 V t sol cū lauro: sic cristallū in auro.
 S ic lucet forte mulierū sola cohorte.

S ollypat lunā mulierū tug; figuram.
 C orpore nē absum: s; sensu sedulus adū.
 Q uia t̄ sit fidus: n̄ hospes; sit amicus.
 V t q; paret leuis ē: aut tua nulla fidel.
 N ā t̄ si q̄ fidel: amor aut mē nullus ēē.
 E sset mox aliquo cognitus i dicio.
 V ic n̄ nū potis aliquid iudicē factum:
 V nde tuus uer? ēē p̄bet amor.
 S i pignū uerbi bene ḡmendatū amoris
 A te multa q̄dē s̄ data uerba i n̄.
 S; certe soli stultū puto credō uerbi.
 V era solet ueris reb; i cē fidel.
 S epe t̄ sepli: si q̄d seplisse ualeret.
 E t t̄ sepla se bē dulce putem.
 S epe t̄ sepli: semel; tua sepla recepi.
 T e p̄cor ut nobis n̄ leuis ēē uelut.
 A ut si uerfus amor tuus ē i tedia nostrū.
 E t breuiter: se bas tuū q̄d cupias.
 V t uis animū noli suspendē nostrū.
 S ite uis ut amem fateor te seplamabo.
 E t q̄ uis noli cura penitus eris.
 F elix ex p̄t exēplo femina q̄d sit.
 Q uia suol aliq̄ suffigit arte dolos.
 F emina uic adā uir fuit arbore q̄dā.
 F . serpenti mox credidit alta loquenti:
 F . serpenti ē uiscus noscapientis.
 F . deceptor sapientes reddat i p̄tā.
 F . te dauid: te salomon sup auit.
 F . uictorē uictum uict p̄ amorē.
 F . corda regū uenerū quos ipsa subegit.
 F . corda senū necat i spirando uenerū.
 F . p̄latū adimit nomen p̄tā.
 F . dicit cū p̄p̄tēro dominatū:
 F . multoz elauitū subigit monachoz.

Z 67

ches tatsächlich auf Abaelards Grab in Saint-Marcel (Chalon-sur-Saône) und später im Paraklet zu lesen und deshalb vielen Zeitgenossen bekannt war. Bemerkenswert ist die unregelmäßige Versform des ersten Epitaphs, welches aus drei elegischen Distichen besteht, von denen das zweite um einen zusätzlichen Pentameter erweitert wird. Dieselbe Form übernimmt der unbekannte Autor des zweiten Epitaphs, sicherlich aus Pietät. Er muss das erste also gekannt haben. Dieser formalen Besonderheit werden wir später bei der Untersuchung der Liebesepisteln wieder begegnen.

Werner zeigte schon 1890 sein Interesse auch für die beiden Liebesgedichte *Omine felici* (Z 48) und *Dulcis amica mea* (Z 49), welche den Epitaphien (Z 50-51) unmittelbar vorausgehen. Er veröffentlichte sie, warnte aber davor, sie voreilig der Liebesgeschichte von Abaelard und Heloise zuzurechnen, was nach dem damaligen Stand der Forschung seine volle Berechtigung hatte¹²:

Obwohl unter diesen Versen auch zwei Grabschriften auf Abälard stehen, deren eine von ihm selbst verfasst sein soll, so wird man doch nicht so weit gehen dürfen, die Liebesgedichte auf sein Verhältnis zu Heloise zu beziehen.

Im Jahr 1976 wies Peter Dronke darauf hin, dass auch das Epigramm Z 54 (*Aut me cecatum*) durch die Überschrift (*Petrus de hospite suo, qui sibi omnia commendabat*) als Werk Abaelards ausgegeben wird¹³. Das Liebesbillet ist aus der Perspektive Abaelards an Heloise gerichtet und unterbreitet ihr ein biblisch eingekleidetes Angebot zu gemeinsamem Sex: Wenn sie ihn lieben wolle, dann werde er kein zweiter Joseph sein. Eine zeitgenössische Handschrift aus Fleury (heute Orléans, Bibliothèque municipale, Ms. 284, p. 183) bestätigt die Zuweisung

diese Passage in der Teiledition von Karin Margareta FREDBORG (Hrsg.), *Promisimus*, in: *Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin* 70 (1999) 81-228.

¹² WERNER, *Lateinische Gedichte des XII. Jahrhunderts* (Anm. 4) 396. – Die Liebesgedichte Z 48 und 49 stehen hier 399-401, Nr. IV-V.

¹³ DRONKE, *Abelard and Heloise* (Anm. 10) 283.

an den Kreis um Abaelard und bietet zudem die Ergänzung der fehlenden Halbverse 3b-4a¹⁴.

Aber damit war der Zusammenhang dieses Abschnittes mit Abaelard noch längst nicht ausgeschöpft. Erst vor wenigen Jahren konnte ich nachweisen, dass in das Gedicht Z 61 vier Verse aus dem *Carmen ad Astralabium* (221-224) eingefügt worden waren. Weiterhin stellte sich das Epigramm Z 58 als eigenständige Frühfassung eines anderen Abschnittes des *Carmen* (505-510) heraus¹⁵. Immerhin eine gedankliche Parallele zum *Carmen* (435-436) lässt Z 55 erkennen.

Ich fasse die erreichten Ergebnisse in einer Tabelle zusammen, damit sich der Leser selbst einen Überblick verschaffen kann, inwieweit in diesem Abschnitt (Z fol. 4r-6r, vgl. das Faksimile zwischen S. 344 und 345) Gedichte zusammengehören oder kleinere Gruppen bilden. Die Gedichte Abaelards oder die über ihn sind links mit einem A gekennzeichnet:

fol. 4r-v	20-27	Epitaphien
	28-29	Merkverse über die <i>Quinque clauus sapientie</i>
	30-47	Epigramme oder kleinere Exzerpte (Z 30 = Marbod. carm. ed. princ. 23, 35-36)
fol. 5r	48	Inc. <i>Omine felici te Musa salutat amici</i> WIC 13188 (nur in Z).
	49	Inc. <i>Dulcis amica mea, speciosior es Galatea</i> WIC 4791 (nur in Z).
fol. 5v		
A	50	„ <i>Epitaphium Petri Baiolardi a semet compositum.</i> “ Inc. <i>Serui animam seruans, ancillis redde cadaver</i> WIC 17581, <i>Checklist</i> § 450 (nur in Z), s.o. Anm. 10.
A	51	Inc. <i>Est satis in titulo: Petrus hic iacet Habaelardus</i> (auch <i>Sufficit in titulo</i>) WIC 5842, <i>Checklist</i> § 442 und 452, s.o. Anm. 11.

¹⁴ Inc. *Aut me cecatum furor excusabit amoris*; WIC deest; *Checklist* § 376; erklärt und abgedruckt bei Carsten WOLLIN, *Die Lebenswelt der mittelalterlichen Intellektuellen im Spiegel der lateinischen Epigrammatik*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 40/2 (2005) 225-261, hier 250-251.

¹⁵ Vgl. Carsten WOLLIN, *Neue Textzeugen des Carmen ad Astralabium des Petrus Abaelardus*, in: *Sacris Erudiri* 46 (2007) 187-240, hier 216-217 und 226-228.

- 52 „*Epitaphium episcopi Cathal.*“
Inc. *Hic situs est presul fama celeberrimus, actu*
WIC 8110 (nur in Z).
- 53 „*De inpio hospite Epitaphium.*“
Inc. *Quem tegit hic cespes, mundo fuit inpius hospes*
WIC 15376 (nur in Z)¹⁶.
- A 54 „*Petrus de hospite suo, qui sibi omnia commendabat.*“
Inc. *Aut me cecatum furor excusabit amoris*
fehlt in WIC und WPS, *Checklist* § 376, s.o.
Anm. 14.
- (A?) 55 Inc. *Cantande sexte plures ex fratribus assunt*
WIC 2370 (nur in Z).
- 56 „*Benedictio potus et cibi; et versus de flabello.*“
Inc. *Sanctificet nostras Dominus, quas prebuit escas*
fehlt in WIC und WPS (nur in Z).
- 57 [*Versus de flabello*]
Inc. *Quando uinebam, muscas estumque timebam*
WIC 15237 (nur in Z).
- A 58 „*De quodam in festiuis diebus utente pretiosis*
uestibus.“
Inc. *Promeruit magnas a me tua purpura grates*
WIC 14825 (nur in Z), Variante zu Abaelard.
Astral. 505-510, s.o. Anm. 15.
- 59 Inc. *In tabulis scribens a dextris lumen habeto*
fehlt in WIC; WPS 12076 (nur in Z).
- 60 „*De sodomitis quibusdam clericis.*“
Inc. *Non placet a dextris chorus hic, qui continet bedos*
WIC 12135 (nur in Z).

¹⁶ Nur der erste Vers entspricht dem (humanistischen?) *Epitaphium Ingurte Numidie regis* (fehlt in ICL, Bertalot 4774):

Quem tegit hic cespes, mundi fuit impius hospes.
Dilexit rabiem. Non habeat requiem.

Ludwig BERTALOT, *Die älteste gedruckte lateinische Epitaphiensammlung*, in: Fs. Leo S. Olschki (München 1921) 1-28, hier 21, Nr. 53; wieder in: Id., *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus* (Storia e letteratura 129-130; Roma 1975) Bd. 1, 269-301, hier 290, Nr. 53.

- 61 „*De sodomita prelato.*“
A Inc. *Qui sedet hac sede ganimedior est Ganimede*
WIC 15649, WPS 19093a.
- fol. 6r B Inc. *Cur uxoratos a clero separat omnes*
fehlt in WIC und WPS.
- A C Inc. *Vile nimis scortum, sed uilior est sodomita*
WPS 33332, Abaelard. Astral. 221-224.
- 62-64 Epitaphien
- 65 Inc. *Viure non possum sine te, neque uiuere tecum*
WIC 20741, Marbod. carm. ed. princ. 50.
- 66 A Inc. *Instar solis aue, tocius luminis atque*
WIC 9409, vgl. DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric* (Anm. 29) Bd. 2, 518-519.
- B Inc. *Qui tibi sit fidus, non hospes, sed sit amicus*
fehlt in WIC (nur in Z).

Die gesicherten Abaelardiana umfassen die Nummern Z 50, 51, 54, (55?), 58, 61 C. Natürlich stellt sich angesichts dieser dichten Abfolge innerhalb eines Abschnitts die berechnete Frage, ob dazwischen oder im näheren Umfeld noch weitere Gedichte Abaelards überliefert sein könnten. Jean-Yves Tilliette erwägt sogar, ob der Sammler nicht auch Z 52 und 53 hier eingefügt haben könnte, weil er in ihnen Anspielungen auf Fulbert und (irrtümlich) auf Wilhelm von Champeaux zu erkennen glaubte¹⁷. Auf jeden Fall aber habe hier jemand Gedichte zusammengestellt, die, wenn auch nicht ausschließlich, so doch zumindest zu einem großen Teil in den Umkreis Abaelards gehören¹⁸:

A l'intérieur de cet ensemble morcelé, nous trouvons ainsi deux célèbres épitaphes d'Abélard (n° 50 et 51, qui, soit dit en passant, succèdent à deux chansons d'amour). ... L'épitaphe suivante (n° 53) est dédiée, sans plus de précision, à un hôte indélicat, et suivie d'une série d'épigrammes

¹⁷ Jean-Yves TILLIETTE, *Le sens et la composition du florilège de Zurich* (Zentralbibliothek, ms. C 58). *Hypothèses et propositions*, in: STOTZ / FERRARI, *Non recedet memoria eius* (Anm. 4) 147-167, hier 160-161.

¹⁸ TILLIETTE, *Le sens et la composition* (Anm. 17) 160.

(n° 55-61) contre des clercs débauchés. Après quoi recommence la série des épitaphes. Or, le poème n° 54, qui sert de charnière entre les deux premiers groupes, est une épigramme attribuée à un certain *Petrus* et consacrée à un *hospes, qui sibi omnia commendabat*. Il n'est pas très difficile d'imaginer que ces trois vers d'une ironie mordante s'appliquent très exactement aux démêlés tragi-comiques (sans doute perçus au XII^e siècle comme plus comiques que tragiques) entre Pierre Abélard et le chanoine Fulbert. Nous sommes donc en présence d'un petit dossier abélardien – ou anti-abélardien – comme il devait en circuler à l'époque. Le mélange des genres camoufle une réelle unicité thématique.

Kommen wir nun zur Beurteilung der Überlieferung der Liebesepisteln in Z. Deutlich ist, dass sich die sichere Abaelard-überlieferung auf den kleinen Abschnitt Z 50-61 beschränkt. Allerdings gehören nach heutigem Wissen nur 5 der 12 Stücke zweifelsfrei in den Umkreis Abaelards. Sucht man nach einer festen Abgrenzung dieses Abschnitts, dann wären das die Epigramme Z 30-47 sowie die neue Gruppe der Epitaphien Z 62-64. Die beiden Liebesgedichte Z 48 und 49 stehen nun aber zwischen der vorderen Begrenzung der Gruppe und ihrem sicheren Beginn mit Z 50. Natürlich lässt sich angesichts der 5 Gedichte aus dem Umkreis Abaelards vermuten, dass hier noch weitere seiner Gedichte verborgen sein könnten. Jedoch darf man für eine Zuschreibung an Abaelard die Überlieferung in Z nicht voreilig heranziehen, denn der Abschnitt Z 50-61 ist ganz offensichtlich keine einheitliche Autorsammlung, kein Nest, und die zwei Liebesgedichte stehen auch nicht innerhalb des Abschnittes, sondern vor seinem Beginn, könnten also aus einer völlig anderen Vorlage stammen und von ihm unabhängig sein, was schon Werner gesehen hatte. Daher sind wir für eine Zuschreibung primär auf stilistische Indizien angewiesen.

2. Die Liebesepisteln *Omine felici* und *Dulcis amica mea*

Dem reichen Aufblühen der lateinischen Literatur im Frankreich des 11. Jahrhunderts verdanken wir die ersten

Beispiele von Liebesbriefen¹⁹. Zu nennen sind hier an erster Stelle die Dichter des sogenannten „Loire-Kreises“: Marbod, Domscholasticus in Angers und später Bischof von Rennes, Baudri, Abt von Bourgueil und später Erzbischof von Dol, Hilarius, Scholasticus in Angers und Orléans und ein Schüler Abaelards²⁰. Sicherlich sind die Genannten nicht die einzigen, die Episteln in eleganten, an Ovid erinnernden Distichen an ihre Geliebten richteten, oder ihren Schülern zeigen wollten, wie man solche abfassen könne. Wir müssen gerade auf diesem Gebiet mit riesigen Überlieferungsverlusten rechnen, die das Erhaltene um ein Vielfaches übersteigen werden. Ihre Erhaltung verdanken viele Gedichte allein der Tatsache, dass sie einem zweifachen Zweck dienten, nämlich mit der oder dem Geliebten zu kommunizieren, aber auch gleichzeitig die eigenen Gefühle in poetischer und künstlerischer Gestalt auszudrücken. Dadurch wird es allerdings für uns so gut wie unmöglich, im Einzelfall zu bestimmen, ob es sich um eine authentische Korrespondenz, eine nachträgliche stilistische Überarbeitung authentischer Liebesbillets oder bloß eine dichterische Schulübung handelt²¹. Für die frühe Geschichte des Liebesbriefs besitzen die zwei Episteln der Züricher Handschrift eine große, bisher nicht erkannte Bedeutung, da sie mit Sicherheit lange vor 1200 entstanden sind und, wie

¹⁹ Vgl. Dieter SCHALLER, *Probleme der Überlieferung und Verfasserschaft lateinischer Liebesbriefe des hohen Mittelalters*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 3 (1966) 25-36; Ernstpeter RUHE, *De amasio ad amasiam. Zur Gattungsgeschichte des mittellateinischen Liebesbriefes* (Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters 10; München 1975); Constant J. MEWS, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard* (New York 1999, ²2008) 87-114.

²⁰ Vgl. Gerald A. BOND, *The Loving Subject. Desire, Eloquence, and Power in Romanesque France* (Philadelphia Penn. 1995).

²¹ Dass die Frage, ob wir es hier mit Schuldichtung oder biographischer Aussage zu tun haben, eine falsche Alternative impliziert, betont Peter DRONKE, *Poetic Meaning in the Carmina Burana*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 10 (1975) 116-137, hier 129-130; wieder in: ID., *The Medieval Poet and His World* (Storia e letteratura 164; Roma 1984) 249-279, hier 268-269. Treffend ist seine abschließende Bemerkung: „It is one thing to construct imaginary biography out of the love-poet's literary persona; but to suggest that the love-poet was concerned exclusively with formal correctness, not at all with love, seems equally a defiance of common sense.“

wir noch sehen werden, vermutlich aus dem Kreis um Petrus Abaelard stammen.

Für den poetischen Liebesbrief, den das Mittelalter gewöhnlich nur als *Subspecies* des Briefes betrachtete, galten die Regeln der *Ars dictaminis*. So richten sich auch die beiden in Z erhaltenen Liebesepisteln nach der in den *Artes dictandi* vorgeschriebenen rhetorischen *Dispositio*: *Salutatio*, *Captatio benevolentiae* (*Prouerbium*, *Descriptio pulchritudinis*), *Narratio*, *Petitio*, *Conclusio* (*Salutatio*, *Vale-Formel*)²², welche freilich an die jeweilige Situation sowie die Absichten und Gefühle der Liebenden angepasst wird. Das Gedicht *Omine felici* führt dies mit mustergültiger Genauigkeit vor:

- 1 *Salutatio*. Die Muse des Sängers grüßt die Geliebte.
- 2-16 *Captatio benevolentiae*. Selten nur dichte ich für dich, meine Geliebte. Jetzt tue ich es, weil du nicht einmal vor der Sonne zu weichen brauchst und weil dir keine sterbliche Frau gleichkommt. Man könnte dich sogar für eine der Frauen des antiken Mythos halten: Venus, Phyllis oder Amaryllis. Da deine Kleidung und äußerer Schmuck der Pallas Athene würdig sind und deine Schönheit der Leda gleichkommt, müsste ich dich viel häufiger preisen, als ich es tue.
- 17-25 *Descriptio pulchritudinis*. Deine Schönheit hätte sich selbst Iuno gewünscht, als sie im Wettstreit um den goldenen Apfel vor Paris erschien. In dir treffen Schönheit und Schmuck zusammen. Wer deine Haut betrachtet, sieht, wie sich die weiße Farbe mit purpurnen Flecken vereint. Mit deinen Reizen fängst du meine Gedanken und rufst heftiges Liebesleid hervor.
- 26-39 *Narratio*. Am stärksten quält mich die Sehnsucht nach der abwesenden Geliebten, nach welcher sich mein Herz sehnt. So groß ist die Qual, dass ich nachts keine Ruhe finde, weil Amor mein Herz zerreißt und meine Gedanken beschwert. Aber auch des Tags gönnt mir die Seh-

²² Vgl. Hennig BRINKMANN, *Geschichte der lateinischen Liebesdichtung im Mittelalter* (Halle an der Saale 1925; Reprint Tübingen / Darmstadt 1979) 38-41; RUHE, *De amasio ad amasiam* (Anm. 19) 76-77 etc.; Peter VON MOOS, *Die Epistolae duorum amantium und die säkulare Religion der Liebe*, in: *Studi Medievali* III 44 (2003) 1-115, hier 51, Anm. 155 mit zahlreichen Beispielen.

sucht keine Ruhe, weil ich immer deine Abwesenheit
beklagen muss.

40-41 *Petitio*. Also komm und mache dieser schlimmen Qual
ein Ende!

Die vorgeschlagene Gliederung orientiert sich an dem formalen Aufbau des Gedichts (s. u. Kapitel 3 *Verstechnik und Stil*), wohingegen eine eingehendere Lektüre zeigt, dass der Dichter jeweils schon vor dem Ende eines Abschnitts bemüht ist, das nächste Thema vorzubereiten. So wird in V. 12-16 bereits von dem schönen Gesicht der Geliebten gesprochen, welches sogar Leda in den Schatten stellen würde, während der eigentliche Schönheitspreis erst in V. 17/19 mit dem anaphorischen *forma* einsetzt. Die V. 23-25 erklären, wie die Schönheit der Geliebten das Liebesleid des Sängers hervorruft, welches dann in V. 26-39 mit vielen Details geschildert wird. Die Wiederholung des *te ... abesse* in V. 38-39 unterstreicht die eigene Verlassenheit und Sehnsucht, welche die Geliebte allein durch ihr Kommen beruhigen kann, wozu die *Petitio* V. 40-41 sie schließlich auffordert²³.

Bemerkenswert sind die logischen Partikel, mit denen der Dichter den Gedankengang gliedert und verzahnt. Als er sich in V. 2-5 anschickt, die Geliebte zu besingen, fügt er die Begründung in V. 6-11 mit *nam* an, denn sie übertreffe sogar die Göttinnen des Altertums. Das *ergo* in V. 11 und 15 fasst die vorausgehenden Gedanken zusammen und bringt die *Captatio benevolentiae* zu einem Abschluss: da du der Venus gleichkommst und die Leda an Schönheit übertriffst, muss ich dich also immer wieder in meinem Lied besingen. Nachdem der Sänger die Symptome der Liebeskrankheit und Sehnsucht in V. 26-39 geschildert hat, leitet er die *Petitio* in V. 40 ebenfalls mit *ergo* ein. Die Benutzung logischer Partikel lässt sich zwar mit der gründlichen Ausbildung der damaligen

²³ Dieselbe Technik der Verzahnung hat Hennig Brinkmann an zwei Gedichten der *Carmina Florentina* (CF 6 und 7) sowie der Liebesabdicatio Peters von Blois (carm. 2, 4 = CB 63) festgestellt, vgl. BRINKMANN, *Geschichte* (Anm. 22) 97-98.

Literaten in der aristotelischen Logik hinreichend erklären²⁴, gehört also zum Zeitstil, doch bleibt sie in dieser Häufung in der Liebesdichtung eher eine Seltenheit. Als Einleitung eines Abschnitts oder Gedichtschlusses findet sich *ergo* in der Menge der *Carmina Burana* nicht besonders häufig (z. B. CB 70, 14 b, 1; 81, R. 1; 111, 3, 1; 144, 3, 1; 150, 3, 1; 156, 5, 11; 162, 5, 1). Interessant ist, dass CB 117, in welchem die abschließenden Strophen 10-11 ebenfalls mit *ergo* eingeleitet werden, dem Kreis Abaelards zugerechnet werden darf.

Da die virtuose sprachliche Gestaltung der zwei Liebesepisteln aber weitgehend von den benutzten Reimarten bestimmt wird, möchte ich auf diese erst im nächsten Kapitel zu sprechen kommen.

Das zweite Gedicht *Dulcis amica mea* besteht aus zwei ungleichgewichtigen Teilen: der erste (V. 1-27) preist die Geliebte über alles, während der Sänger sie im zweiten (V. 28-35) davor warnt, ihm untreu zu werden. Das Gedicht beginnt mit einer direkten Anrede an die Freundin, eine formelle Salutatio fehlt. Da es aber mit einer Vale-Formel (V. 35 *Vine, uale semper*) endet und in schriftlicher Form geschickt wurde (V. 30 *tibi succincte quę scripsi*), dürfen wir auch hier von einer Liebesepistel sprechen, selbst wenn die direkte Anrede an die 2. Person nicht dem üblichen Briefstil entspricht und eine regelrechte Salutatio fehlt²⁵:

- 1-3 *Salutatio*. Süße Freundin, du bist schöner als Galatea.
Du bist die vollkommenste Frau, die einzige Hoffnung
meines Lebens.
- 4-27 *Captatio benevolentiae*. Du bist schöner als eine Blume,
deren Duft du übertriffst. Du bist auch schöner als die

²⁴ Vgl. Richard William SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages* (London 1953) 168-177; Jan PINBORG, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick* (Stuttgart 1972).

²⁵ Der späte Theoretiker Bichilinus von Spello (um 1304) sieht in dieser Freiheit der Salutatio geradezu ein Charakteristikum des Liebesbriefs, vgl. VON MOOS, *Die Epistolae duorum amantium* (Anm. 22) 52-53. Unsere Gedichte zeigen hingegen deutlich – gegen von Moos –, dass die Praxis schon in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts von dieser Lizenz Gebrauch machte, denn auch die Salutatio in *Omine felici* spricht die Geliebte in der 2. Person an.

berühmten Frauen der Antike: Chrysis, Helena, Venus, Phyllis, Iuno, Amaryllis, Danae, Diana und Thais. Auf der Erde gibt es keine schönere als dich, du bist einzigartig unter allen Frauen, die jemals waren, sind oder sein werden. Dir gebühren die höchsten Prädikate: Zierde der Welt, Königin des zweiten Geschlechts etc. Du bist edler als Lorbeer, glänzender als Gold etc.

28-33 *Petitio*. Allein dich habe ich erwählt. Aber denke an meine Worte und bewahre sie im Herzen auf. Bist du treu, so kommt dir keine andere gleich. Doch soll kein Nebenbuhler mir meine Freude fortnehmen, denke nur an mich.

34-35 *Conclusio*. Schlag meine Ermahnungen nicht in den Wind. Lebe wohl, niemand liebt dich mehr als ich.

Für die Gliederung des Textes gibt es hier weit weniger sichere Anhaltspunkte als in *Omine felici*. Die Anrede an die Geliebte in V. 1-3 hebt sich formal von dem übrigen Gedicht ab, weil sie aus zwei Hexametern und einem Pentameter besteht. Der Beginn mit einem erweiterten Distichon ist also beiden Gedichten gemeinsam. Der Neueinsatz der *Petitio* in V. 28 kommt durch den Perspektivenwechsel von der angesprochenen Freundin (2. Pers. Sg.) zur sprechenden Persona (1. Pers. Sg.) zustande. Die Vale-Formel in V. 35 kennzeichnet die beiden letzten Verse als *Conclusio*.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob der lange Abschnitt der *Captatio benevolentiae* in V. 4-27, der kaum mehr ist als eine Aneinanderreihung von Überbietungstopoi, sich noch weiter unterteilen lässt. Ich möchte drei Unterabschnitte unterscheiden: (1) In V. 5-12 werden alle Aussagen durch ein anaphorisches *pulcrior* | *plus omni* | *plus quam* eingeleitet²⁶. Mit der beinahe wörtlichen Wiederholung des 6. Verses in V. 12 wird dieser Abschnitt abgeschlossen. (2) In V. 13-18 beruft sich der Sänger auf das Zeugnis der Fortuna sowie auf sein eigenes, um zu bestätigen, dass die Geliebte die schönste Frau

²⁶ Frau Prof. Dr. Rita Beyers (Antwerpen) hebt brieflich (30.8.2010) eine weitere Besonderheit hervor: „Hier wäre auch noch auf den Gebrauch der periphrastischen Steigerung *plus suavis*, *plus pulcra* zu verweisen, sowie auf die bemerkenswerte Verbindung *pulcrior ac Crisis*. Es scheint, als wollte der Verfasser bewusst die ‘normale’ Steigerungsform vermeiden.“

der Welt sei und alle anderen Mädchen übertreffe. (3) Die V. 19-27 reihen unterschiedliche Prädikate aneinander, teils in Nominalausdrücken (*cura mee mentis, gloria gentis, maiestas imperialis, femina regalis, nympha salutaris*), teils in vergleichenden Sätzen (*merito fore diua putaris, splendes uelut aurea Phebe*), teils in Komparativen formuliert (*nobilior lauro, puro rutilantior auro, mollior es pluma*). Deutlich zeigt sich, welche Vielfalt der Kunstmittel der Dichter beherrscht, um die zahlreichen Wiederholungen sprachlich immer neu zu gestalten.

Interessant für die literarhistorische Einordnung des Gedichts ist die Frage, ob wir in *Dulcis amica mea* einen authentischen Liebesbrief vor uns haben oder eine literarische Stilübung. Winfried Offermanns hat nämlich nachweisen können, dass der Name Galatea, das Motiv des eifersüchtigen Liebhabers und des gefürchteten Nebenbuhlers sowie eine Reihe von funktionellen Zitaten den gebildeten Leser auf die Erzählung von Galatea, Acis und Polyphem in Ovids Metamorphosen (13, 734-897) verweisen²⁷. Die wörtlichen Zitate sind dem Liebesmonolog des Polyphem entnommen, in welchem dieser um die abwesende Galatea wirbt, die aber von weitem mit Schrecken den Prahlereien und Drohungen des Zyklopen zuhört. Deutlich wird jedoch schon nach dem ersten Lesen, dass der Dichter keine Nachdichtung Ovids intendiert. Die Personen werden nicht identifiziert: der Sänger ist nicht Polyphem, die Geliebte nicht Galatea, und eine vergleichbare Handlung fehlt. Wenn die Geliebte aber nun schöner ist als Galatea, was bedeutet es dann, dass der Sänger die Worte Polyphems benutzt, um sie zu besingen? Sind die Zitate nur passende dichterische Versatzstücke, gleichsam Spolien, die ihm seine Arbeit erleichtern, oder will er sich gar mit dem verliebten Zyklopen vergleichen? Besteht die Gemeinsamkeit in der Liebesglut und Eifersucht des Liebhabers, oder hat der Sänger die parodistische Absicht Ovids, der den Polyphem sich in seiner ungeschickten Werbung selbst bloßstellen lässt, erkannt und hofft für seine eigene Ungeschick-

²⁷ Winfried OFFERMANNs, *Die Wirkung Ovids auf die literarische Sprache der lateinischen Liebesdichtung des 11. und 12. Jahrhunderts* (Beihefte zum Mlat. Jb. 4; Wuppertal 1970) 60-62.

lichkeit auf Nachsicht? Oder muss man das gesamte Gedicht wegen der stilistischen Besonderheiten und der inhaltlichen Übertreibungen als Parodie auffassen?

Ich möchte eine Antwort wagen, auch wenn diese angesichts der vielfältigen Deutungsmöglichkeiten und der Unbeweisbarkeit jeder Interpretation hypothetisch bleiben muss. Der Schlüssel zum Verständnis liegt nach meiner Ansicht in der *Petitio*, der Mahnung des Sängers an die Geliebte, ihm treu zu bleiben, und der Warnung, sich nicht mit einem anderen einzulassen. Der V. 32 (*Gaudia neque uafer nostri subducat adulter*) spricht die Furcht des Sängers vor einem Nebenbuhler deutlich aus. Die Gemeinsamkeit liegt also in der Eifersucht. Stellt der Sänger sich durch die intertextuellen Verweise – wenigstens in dieser einen Hinsicht – mit Polyphem gleich, dann zeigt er seiner Geliebten, mit welcher Ausschließlichkeit er sie besitzen will, lässt aber auch erkennen, wie grausam er sich für ihre Untreue würde rächen wollen²⁸. Das Gedicht setzt voraus, dass Sänger und Geliebte die Geschichte Ovids kennen, mit deren Hilfe jener zugleich seine Liebe beteuert und mit seiner Rache droht.

Noch eine Bemerkung zu den verwendeten antiken Personennamen sei gestattet²⁹. Dass der Dichter und seine zeitgenössischen Leser die Göttin der Liebe Venus und ihren Sohn Amor sowie Juno und Helena kannten, versteht sich von selbst. In den *Metamorphosen* Ovids ist der Dichter soweit bewandert, dass er auf die Geschichte von Galatea anspielen kann und darauf vertrauen darf, dass auch seine Leser diese kennen. Dasselbe gilt für die Geschichte vom Urteil des Paris.

²⁸ Eifersucht, enttäuschte Liebe und Rache sind auch die Themen von CF 1 und CB 120, welche beide dem Kreis Abaelards zuzurechnen sind. Eine vergleichende Interpretation wäre mit Sicherheit eine lohnende Aufgabe; vgl. Peter DRONKE, *Latin Songs in the Carmina Burana: Profane Love and Satire*, in: Martin H. JONES (Hrsg.), *The Carmina Burana: Four Essays* (London 2000) 25-40, hier 32-34; wieder in: Peter DRONKE, *Forms and Imaginings* (Storia e letteratura 243; Roma 2007) 257-269, hier 263-265.

²⁹ Gute Hinweise zum Gebrauch klassischer Personennamen in der lateinischen Liebesdichtung bietet der Index bei Peter DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric* (Oxford 1968) Bd. 2, 599-603. – Vgl. auch das *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters*, hrsg. Manfred KERN / Alfred EBENBAUER (Berlin 2003).

Leda, Pallas Athene, Danae, Diana, Thais und Phoebe jedoch bleiben bloße Namen, ohne dass auf ihre Geschichten genauer eingegangen würde. Phyllis, Amaryllis und Chrysis scheinen überhaupt nur des bequemen Reims wegen aufzutreten.

3. *Verstechnik und Stil*

Unerhört ist in *Omine felici* die freie und regellose Mischung der Versarten. Der Dichter wechselt zwischen Hexametern und elegischen Distichen hin und her, ohne dass sich eine symmetrische oder planmäßige Verteilung erkennen ließe (V. 1-16)³⁰. Gleich zu Beginn erweitert er ein Distichon, indem er einen zusätzlichen Hexameter voranschickt (V. 1-3). Man hat den Eindruck, dass der Dichter seine Lust gerade darin findet, die engen Konventionen herkömmlicher Dichtungsformen zu übertreten und die Erwartungen des Lesers immer wieder zu enttäuschen. Mit derselben Freiheit handhabt er auch die

³⁰ In der anonymen Kleindichtung der Zeit treffen wir immer wieder auf unregelmäßige Verteilung der Versarten, welche jedoch in den meisten Fällen auf Überlieferungsfehler oder mangelndes Können der Dichter zurückgehen wird, vgl. Wilhelm MEYER, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik*, Bde. 1-3 (Berlin 1905-1936; Reprint Hildesheim 1970) Bd. 1, 95-98. – Zum Formprinzip macht Baudri de Bourgueil die Kombination von zwei Hexametern und einem Pentameter in seinem *carm.* 144, wobei er je 6 Verse durch kunstvolle Epanalepsen zu einer Strophe verbindet. Serlo von Wilton, der sich ansonsten keine Unregelmäßigkeiten erlaubt, stellt seinem an den französischen König gerichteten Briefgedicht (*carm.* 16) einen zusätzlichen Hexameter als *Salutatio* voran (1a *Regi Francorum minimus sic Serlo suorum*), vgl. Jan ÖBERG (Hrsg.), *Serlon de Wilton. Poèmes latins* (Studia Latina Stockholmiensia 14; Stockholm 1965) 95. Eine persönliche Vorliebe des Gottfried von Viterbo sind regelmäßige Strophen aus zwei Hexametern (*Caudati*) und einem Pentameter, in denen er ganze Abschnitte seines *Pantheon* dichtet. Die *Caudati* können dabei durch zusätzliche Binnenreime zu *Tripertiti dactylici* erweitert werden, vgl. die Beispiele bei Fidel RÄDLE, *Eine christliche Lektion für den Ritter Alexander*, in: *Herrschaft, Ideologie und Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters*, hrsg. Ulrich MÖLK (Göttingen 2002) 77-105. – Aufschlussreich ist der Hinweis von Karlheinz Hilbert auf Petron (55, 3), welcher den Trimalchio ein Epigramm in einem erweiterten Distichon als seine eigene Erfindung vortragen lässt, dies aber zugleich auktorial als ungenau und verdreht (*distorta haec*) bewertet; vgl. Karlheinz HILBERT, *Studien zu den Carmina des Baudri von Bourgueil* (Diss. phil. Heidelberg 1967) 72.

unterschiedlichen Reimarten, welche er oft in überraschender Weise kombiniert (V. 17-41). So beschließt er eine Gruppe von *Trinini salientes caudati* (V. 17-24) mit einem einzelnen *Leoninus* (V. 25), welcher die zuvor genannten Symptome der Liebesleidenschaft resümiert. Auf ein Paar von *Trinini salientes caudati* (V. 26-27) lässt er unerwartet ein Paar *Tripertiti Adonici* (V. 28-29) folgen, nach denen er aber wiederum mit einem längeren Abschnitt von *Trinini salientes caudati* (V. 30-40) fortfährt. Selbst noch im abschließenden Verspaar durchbricht der Dichter die erwartete Symmetrie, indem er auf einen einzelnen *Trininus saliens* (V. 40) einen einfachen *Leoninus* folgen lässt (V. 41). Ich gebe die Übersicht über die Vers- und Reimarten unter Verwendung der Nomenklatur Wilhelm Meyers³¹:

Omine felici

1	<i>Leoninus</i> (Meyer II. 2)
2-11	Distichen, <i>Leonini</i> (Meyer II. 2)
12-14	<i>Leonini</i> (Meyer II. 2)
15-16	Distichon, <i>Leonini</i> (Meyer II. 2)
17-24	<i>Trinini salientes caudati</i> (Meyer III. A. 2a)
25	<i>Leoninus</i> (Meyer II. 2)
26-27	<i>Trinini salientes caudati</i> (Meyer III. A. 2a)
28-29	(<i>Tripertiti</i>) <i>Adonici caudati</i> (Meyer III. B. 15)
30-40	<i>Trinini salientes caudati</i> (Meyer III. A. 2a)
41	<i>Leoninus</i> (Meyer II. 2)

Weitaus konventioneller ist die zweite Epistel *Dulcis amica mea* gestaltet, die beinahe vollständig aus regelmäßigen *Leonini* besteht. Nur die Einleitung V. 1-3 wird von einer Gruppe von zwei Hexametern und einem Pentameter gebildet, wie wir sie schon in *Omine felici* kennengelernt haben:

Dulcis amica mea

1	<i>Leoninus</i> (Meyer II. 2)
2-3	Distichon, <i>Leonini</i> (Meyer II. 2)
4-35	<i>Leonini</i> (Meyer II. 2)

³¹ MEYER, *Gesammelte Abhandlungen* (Anm. 30) Bd. 1, 59-135 „Radewins Gedicht über Theophilus und die Arten der gereimten Hexameter“.

Die Reimtechnik beider Gedichte entspricht nicht dem hohen Standard, den Marbod von Rennes und Hildebert von Lavardin schon am Ende des 11. Jahrhunderts in ihren Dichtungen gesetzt hatten, in denen der zweisilbige und reine Reim die Regel darstellt, welche nur selten übertreten wird. Stattdessen lässt unser Dichter die ganze Skala unterschiedlicher Reinheit zu, vom einsilbigen bis hin zum drei- und mehrsilbigen Reim, wobei sich allerdings ein deutliches Überwiegen der Zweisilbigkeit zeigt. So sind in *Omine felici* 60,5 % und in *Dulcis amica mea* 83 % der Reime zwei- und mehrsilbig. In *Omine felici* werden von 106 Reimwörtern 24 wiederholt und bilden identische Reime. Zuweilen werden auch die Grenzen der Reimverteilung überschritten (V. 5-7, 12-15, 23-25, 26-28).

Unsicher ist zuweilen die genaue Bestimmung von mehrsilbigen Reimen, wenn diese die Wortgrenzen überschreiten und dabei keine Übereinstimmung der Konsonanten mehr stattfindet, so z. B. *Omine felici* 38-39 *plangit abesse | scit abesse* oder *Dulcis amica mea* 24 *media plebe | aurea Phebe* und 25 *nobilior lauro | rutilantior auro*. Hier habe ich, analog zu den *Versus intercorsi*, die Wortgrenze nicht berücksichtigt und diese als drei- und viersilbige Reime gerechnet. Hierhin gehört auch ein so extremer Fall wie *Omine felici* 26-27, wo der Halbvers *quam mente requiro* wortwörtlich wiederholt wird, wodurch ein identischer Reim von 6 Silben entsteht. Die Qualität des Reimes verteilt sich in beiden Episteln wie folgt:

	<i>Omine felici</i> (106 Reimwörter)		<i>Dulcis amica mea</i> (70 Reimwörter)	
Assonanz	0	0 %	0	0 %
einsilbig rein	42	39,5 %	12	17 %
zweisilbig, konsonantisch	10	9,5 %	12	17 %
unrein				
zweisilbig rein	30	28,5 %	30	43 %
dreisilbig, konsonantisch	12	11,5 %	12	17 %
unrein				
dreisilbig rein	6	5,5 %	2	3 %
viersilbig und mehr	6	5,5 %	2	3 %

Synalöphe und Aphärese werden in beiden Gedichten wegen des Reimschmucks vollständig gemieden. In *Dulcis amica mea* steht im zweiten Versfuß des *Leoninus* regelmäßig ein Spondäus, ein Daktylus nur 4-mal (V. 1, 2, 15, 29), während das Verhältnis in *Omine felici* (V. 1-16, 25, 41, einschließlich der Pentameter) von 10 Spondäen zu 8 Daktylen ausgeglichen ist. *Versus intercisi*, also einsilbiges letztes Wort im Reim, finden sich selten (*Omine felici* 13, 36, 37; *Dulcis amica mea* 31).

Kennzeichnend für den Stil der beiden Gedichte ist die Wiederholung von Wörtern, Phrasen oder sogar ganzen Versen. Da der Dichter diese Wiederholungen bewusst als Mittel der Ausdrucksverstärkung einsetzt, handelt es sich um die „insistierende Nennung“, wie sie der Germanist Karl Otto Conrady so treffend bezeichnet hat³².

Die Wiederholung von Reimwörtern (also den identischen Reim), auf welche schlechte Dichter aus Not zurückgreifen müssen und welche mittelmäßige peinlich vermeiden, gestattet sich unser Autor ganz unbekümmert, um sinntragende Wörter zu betonen. Von den 106 Reimen in *Omine felici* werden (ungerechnet der epanaleptischen Distichen) 16 von denselben Reimwörtern gebildet (V. 23/24 *meum*, 23/24/25 *angit*, 26/27/28 *requiro*, 32/33 *quietem*, 34/35 *hostis*, 36/37 *fit*, 38/39 *abesse*). Dabei wird einmal sogar ein den Vers abschließender Relativsatz wiederholt (*Omine felici* V. 26/27):

Et pereo, quia te careo, quam mente requiro;
Et doleo, cum non uideo, quam mente requiro.

Nicht nur als erlaubt, sondern auch als besonderer Schmuck gilt im Mittelalter das epanaleptische Distichon, in welchem die erste Hexameterhälfte als Ende des Pentameters wiederholt wird³³. Diese Versform bestimmt den Beginn von *Omine felici* (V. 2-3):

³² Karl Otto CONRADY, *Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts* (Bonn 1962) 128-156.

³³ Eine Geschichte des epanaleptischen Distichons fehlt bis heute. Verstreute Hinweise geben MEYER, *Gesammelte Abhandlungen* (Anm. 30) Bd. 1, 94; Hennig BRINKMANN, *Geschichte* (Anm. 22) 79; Reinhard DÜCHTING, *Sedulius Scottus. Seine Dichtungen* (München 1968) 188-189; Dieter SCHALLER,

Te mea Musa canit, tibi soli ludere gestit.
Ludere cum gestit, te mea Musa canit.

Gesteigert wird dies im Folgenden durch die beinahe wörtliche Wiederholung des Halbverses *Te mea Musa canit*, der drei Distichen abschließt (*Omine felici* 3/5/7). Auch *Dulcis amica mea* beginnt mit einem erweiterten epanaleptischen Distichon (V. 1-3), woraufhin jedoch die Epanalepse fallen gelassen wird:

Dulcis amica mea, speciosior es Galatea,
Gloria, flos, speculum, lux, atque decus mulierum,
Vnica spes uite, dulcis amica, mee.

Ebenfalls sehr frei verfährt der Dichter, wenn er in *Omine felici* eine Reihe von *Trinini salientes caudati* (V. 17-24) mit einem einzelnen *Leoninus* abschließt, der den Inhalt und das Wortmaterial der vorangegangenen Verse resümiert (V. 23-25):

His animum uaga cura meum trahit, urit et angit,
Nec letum cor cura meum sinit esse, quod angit:
Cor patitur, plangit, dolet, estuat, ardet et angit.

Zu den Wiederholungen zählt auch der *uersus iteratus*, der, mit leichter sprachlicher Variation, in beiden Gedichten insgesamt dreimal vorkommt (*Omine felici* 10, *Dulcis amica mea* 9/11). Wenn auch der Dichter in *Dulcis amica mea* auf die wörtliche Wiederholung von Einzelwörtern und auf identische

*Bemerkungen zu einigen Texten der mittellateinischen Liebeslyrik in P. Dronkes neuer Edition, in: Mittellateinisches Jahrbuch 5 (1968) 7-17, hier 16; Aimé PETIT, La répétition par inversion dans le Roman de Thèbes, in: Romania 100 (1979) 433-460, hier 449-455; Dag NORBERG, An Introduction to the Study of Medieval Latin Versification (Washington D.C. 2004) 56. – Hier muss eine erste Sammlung von Belegen reichen: Ov. am. 1, 9, 1-2; am. 3, 2, 27-28; epist. 1, 117-118; Mart. 9, 97 (häufig auch in karolingischen und hochma. Gedichtsammlungen kopiert); AL 38-81; Eugen. Tolet. carm. 29; Ven. Fort. 3, 30; 8, 2; App. 19; Alcuin. carm. 16, 34, 37 etc.; Paul. Diac. carm. 2, 4 etc.; Theodulf. carm. 39, 55; Sedul. Scot. carm. 69, 70; Petr. Dam. carm. A XCIII-XCIV, carm. D 2; epist. Tegerns. carm. XXXIX. – In die Zeit unserer Gedichte gehören: Bald. Burg. carm. 144; Pamphilus 597-598, 683-684; Nivard. Ysengr. 3, 991-992; 6, 157-158; Serlo Wilt. carm. 80; Carm. Riuipul. 6 (*Dulcis amica mei*); ib. 13, 11-12 (*Dulcis amica, uale*); Rapularius I, 435-438; Eberhard. Laborintus 765-770. – Aus dem Kreis Abaelards stammt auch CF 5.*

Reime weitgehend verzichtet, so scheut er sich doch nicht, ganze Verse zu wiederholen, welche dann gleichsam als Refrain dienen. Drei Verse benutzt er jeweils 2-mal (V. 5 = 7, 6 = 12, 9 = 11). Gleichzeitig spielt er mit dem anaphorischen Versbeginn (V. 3, 4 *Vnica*; V. 5, 6 *Pulrior*; V. 5-12 *plus, plus omni, plus quam*).

Die Freiheit, besser noch der Mutwille, mit welcher der Dichter hier die Furcht mittelmäßiger Dichter vor jeder Wortwiederholung und ihren Wunsch nach Regelmäßigkeit und Symmetrie verachtet, hat dazu geführt, dass man die eigenwillige Form seiner Gedichte als Überlieferungsfehler, wenn nicht gar als Unfähigkeit missverstand. So hat der einzige moderne Herausgeber, Johann Jakob Werner, offensichtlich weder glauben können noch wollen, was er vor Augen hatte. Deshalb meinte er, den Text verbessern zu müssen, indem er eine Reihe von scheinbar unpassenden und überflüssigen Versen athetisierte. Sah er das Versschema gestört (*Omine felici* 25) oder hielt er Verse für bloße Wiederholung (*Dulcis amica mea* 7 und 11-12), dann verbannte er diese in den textkritischen Apparat. Durch seine Formulierung „Nach 24 noch: ...“ lässt er sogar den Eindruck aufkommen, als habe erst ein späterer Bearbeiter des Gedichts oder der Schreiber der Handschrift diese Verse von sich aus nachgetragen, während sie sich durch die Formanalyse hingegen als integraler Bestandteil der Gedichte erweisen. Offensichtlich hatte der Dichter mit seinen Freiheiten die stilistische Toleranzgrenze der Philologie des 19. Jahrhunderts weit überschritten. Demhingegen glaube ich, die inhaltliche und rhetorische Absicht dieser Verse als Mittel der insistierenden Nennung deutlich dargelegt zu haben, weshalb ich in meiner Neuedition Werners Athetesen vollständig zurückgenommen habe. Die Wiederholungen gehören genauso wie die freie und unregelmäßige Behandlung der Vers- und Reimarten zum Personalstil des Dichters. Es zeigt sich in beiden Liebesepisteln eine Dichterpersönlichkeit, die den Mut hat und der es geradezu eine Freude ist, sich über literarische Konventionen mit Nonchalance hinwegzusetzen. Allein schon aus diesem Grunde verdienten die beiden Episteln das Interesse der Literar- und Stilgeschichte.

4. *Der Vergleich mit Abaelards Lux orientalis*

Kommen wir nun zu der zentralen, schon eingangs aufgeworfenen Frage, ob die beiden Liebesepisteln von Abaelard selbst oder aus seinem Umkreis stammen können. Zunächst einmal fällt auf, dass sich die beiden Gedichte durch Thema, Stil und Umfang deutlich von ihrer Umgebung in Z abheben und eine eigene Gruppe bilden. Dass sie von einem Autor verfasst wurden, ist im höchsten Grade wahrscheinlich, denn sie stimmen in der Verstechnik, der insistierenden Nennung und vielen anderen Stilmerkmalen überein, welche entweder singulär sind oder sich in dieser Form und Häufung weder in Z noch in der sonst erhaltenen Dichtung des Hochmittelalters wiederfinden lassen. Hinzu kommt die schon erwähnte Zitatverbindung zwischen beiden Gedichten, denn der Vers *Omine felici* 10

Crederis aut Phillis fore, uel Venus, aut Amarillis

kehrt in nur wenig veränderter Form in *Dulcis amica mea* als V. 9 und 11 (*Thais* statt *Venus*) wieder:

Et plus quam Phillis, Iuno, Venus, aut Amarillis.

Welche Verbindungen aber existieren zu Abaelard und seinen Dichtungen? Deutlich lassen sich die eben genannten sprachlichen, stilistischen und verstechnischen Besonderheiten in Abaelards Marienpreis *Lux orientalis* wiedererkennen, einem Gedicht, das die Forschung seit der Erstedition durch Édélestand du Méril im Jahr 1847 stiefmütterlich behandelt hat. Immer wieder hat man die Echtheit des in der handschriftlichen Überlieferung sicher bezeugten Gedichts in Verkennung der dichterischen Vielseitigkeit Abaelards und seiner Freude am virtuoson Sprachspiel in Zweifel gezogen³⁴. Hier kommt uns ebenfalls eine Zitatverbindung zur Hilfe, denn in *Lux orientalis* und *Dulcis amica mea* wird ein Halbvers wiederholt, für den sich in der lateinischen Dichtung sonst kein

³⁴ Vgl. WOLLIN, *Zwei geistliche Gedichte* (Anm. 1) passim.

Vorbild hat nachweisen lassen³⁵. Zugleich stimmt eine Reihe von Reimwörtern überein :

Immo nec qualis, nec abhinc erit altera talis. (Dulcis amica mea 14)

Plus quam regalis, quia non erit altera talis,
Nec fuit equalis, tam fortis et imperialis, ... (Lux orientalis 23-24)

Zu vergleichen ist noch ein ähnlicher Vers in *Omine felici* :

Non puto, mortalis quod uiuat femina talis. (Omine felici 8)

Zwei andere Verse beginnen mit demselben Halbvers, wobei außerdem das oben aus *Lux orientalis* (23-24) zitierte Reimpaar *regalis | imperialis* in *Dulcis amica mea* seine Entsprechung findet :

Femina regalis, maiestas imperialis, (Dulcis amica mea 21)

Femina regalis, fidei calor e<f>figialis, (Lux orientalis 5)

In ihrem syntaktischen Aufbau ähneln sich die folgenden Stellen, an denen die Eigenschaften der gepriesenen Dame mit Hilfe von asyndetisch gereihten Adjektiven oder Partizipien jeweils in einem Halbvers aufgezählt werden :

Nobilior lauro, puro rutilantior auro,
Mollior es pluma, matura mitior uua,
Et, si concedis, teneris lasciuior edis. (Dulcis amica mea 25-27)

Lux orientalis et amica Dei specialis,
Avla salutaris, genitrix pacis generalis,
Virgo triumphalis, persona magisterialis,
Regula moralis, regina puerperialis, ... (Lux orientalis 1-4)

³⁵ Nicht in Frage kommt der im Mittelalter nur selten exzerpierte und noch seltener imitierte Properz, der zwar in einer Elegie ähnliche Worte benutzt, doch ohne dass der Inhalt übereinstimmen würde :

quanta ego praeterita collegi gaudia nocte :
immortalis ero, si altera talis erit ! (2, 14, 9-10)

Eine interessante Überlegung zur Textgenese der beiden mittelalterlichen Gedichte teilte mir Frau Prof. Dr. Rita Beyers (Antwerpen) brieflich (30.8.2010) mit: „Es geht aber nicht um eine einfache Wiederholung; in *Dulcis amica mea* scheint mir der Vers in einen weniger glücklichen Kontext eingefügt zu sein. Besonders die 3. Person ‘illa’ im V. 13 überrascht, ja stört sogar (genauso wie der Personenwechsel in *Omine felici* V. 8/9). Lässt sich daraus etwas über die Richtung der Beeinflussung ableiten?“

Auch wenn andere sprachliche Parallelen weniger signifikant sind (vgl. den Kommentar zu *Dulcis amica mea* V. 3, 5/7, 35), so sind damit die Übereinstimmungen doch nicht erschöpft, sie setzen sich vielmehr in Stil und Reimtechnik fort.

Die unregelmäßige Abfolge von Hexametern und Pentametern haben die Liebesgedichte (2 Hexameter, 1 Pentameter) mit den beiden Epitaphien Abaelards Z 50 und 51 gemeinsam (1 Hexameter, 2 Pentameter), welche aus seiner engsten Umgebung stammen müssen³⁶. Die authentischen Gedichte *Lux orientalis* und *Quam uenerabilis*³⁷ bestätigen, dass sich Abaelard in seinen gereimten Gedichten durchaus nicht auf die gleichmäßige Abfolge von Leoninern beschränkt, sondern die unterschiedlichsten Reimarten, *Leonini*, *Unisoni*, *Collaterales*, *Tripertiti dactylici* und *Trinini salientes*, regellos miteinander abwechseln lässt. Sorglos ist auch seine Behandlung des Reims. Statt formalen Gleichlaufs finden wir bei Abaelard und in den beiden Liebesepisteln in Z eine enorme Spannweite vom einsilbigen bis zum drei- oder mehrsilbigen Reim, welche in demselben Gedicht nebeneinander benutzt werden. Aber auch die klare Bevorzugung des zwei- und dreisilbigen Reims stimmt überein. Selbst der identische Reim wird weder in den Liebesgedichten, wo er ein besonderes Schmuckmittel der insistierenden Nennung darstellt, noch von Abaelard (z. B. *Quam uenerabilis* 9-10; hymn. 97, 3) gemieden.

Deutlich geworden ist in den vorausgegangenen Ausführungen, dass die beiden Liebesepisteln *Omine felici* (Z 48) und *Dulcis amica mea* (Z 49) weitreichende formale und stilistische Parallelen zu den kunstvoll gereimten geistlichen Dichtungen Abaelards aufweisen. Wer auch immer sie verfasst hat, muss also mit dem Marienpreis *Lux orientalis* und dem Stil Abaelards gut vertraut gewesen sein. Der Stilvergleich verleiht der Einordnung der zwei Episteln in den Umkreis Abaelards eine ausreichende Wahrscheinlichkeit, welche die Stellung in Z

³⁶ Vgl. die oben in den Anmerkungen 10 und 11 genannte Literatur.

³⁷ Inc. *Quam uenerabilis, inpreciables, hic ades, o crux*; Chevalier 32220; WIC 15176; *Checklist* § 366 (372); Neuausgabe bei WOLLIN, *Zwei geistliche Gedichte* (Anm. 1) 303-311.

nur hatte andeuten können. Doch für eine sichere Entscheidung der Frage, ob nun der große Philosoph selbst oder einer seiner zahlreichen Schüler und Bewunderer die Episteln gedichtet hat, gibt es keine ausreichenden philologischen Indizien, geschweige denn Beweise³⁸. So sehr man geneigt sein möchte, in ihnen einen Teil der verlorenen Korrespondenz Abaelards und Heloises zu erkennen, muss doch deutlich betont werden, dass die Frage nach dem Autor nach wie vor nicht sicher beantwortet werden kann.

Das schmälert jedoch nicht die Bedeutung, welche den beiden Liebesepisteln als Zeugnisse der Liebesdichtung im Kreis Abaelards zukommt. Den neun *Carmina Florentina* und dem sogenannten Kreis des Hilarius in den *Carmina Burana*³⁹ (CB 88a, 95, 116-121) gesellen sich jetzt zwei metrische Gedichte hinzu, die nicht als Persona-Dichtungen zum Liedvortrag vor einem größeren Publikum gedacht waren, sondern sich vielmehr als private Korrespondenz, als Ausdruck persönlicher und intimer Gefühle des Schreibenden geben.

5. Die Beziehungen zur zeitgenössischen Dichtung

In seinen Untersuchungen zur elegischen Komödie *Pamphilus*⁴⁰ erwähnt Wilfried Blumenthal die Epistel *Dulcis amica mea* und bezeichnet sie als Nachahmung des *Pamphilus*, da die Geliebte des Dichters Galatea heiße und zumindest in einem Vers ein sicheres Zitat aus der Komödie festgestellt werden könne⁴¹. Nun hat sich aber gezeigt, dass der Name Galatea und eine ganze Reihe von Zitaten auf die Erzählung von

³⁸ Zur heuristischen Notwendigkeit von Verfasserattributionen und ihren Grenzen vgl. Carsten WOLLIN (Hrsg.), *Petri Blesensis Carmina* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 128; Turnhout 1998) 69-73; François DOLBEAU, *Critique d'attribution, critique d'authenticité. Reflexions préliminaires*, in: *Filologia mediolatina* 6-7 (1999-2000) 33-61.

³⁹ Vgl. WOLLIN, *Ein Liebeslied* (Anm. 2) 138-160.

⁴⁰ Franz G. BECKER (Hrsg.), *Pamphilus* (Beihefte zum Mlat. Jb. 9; Ratingen 1972); Stefano PITTALUGA (Hrsg.), *Pamphilus*, in: Ferruccio BERTINI, *Commedie latine del XII e XIII secolo*, Bd. 3 (Genua 1980) 11-137.

⁴¹ Wilfried BLUMENTHAL, *Untersuchungen zur Komödie Pamphilus*, in: *Mittel-lateinisches Jahrbuch* 11 (1976) 224-311, hier 290.

Polyphem und Galatea in den Metamorphosen Ovids zurückgehen, so dass es sich erübrigt, aus diesem Grund einen direkten Einfluss des *Pamphilus* anzunehmen⁴², auch wenn der Verfasser der Liebesepisteln die um 1100 entstandene Komödie durchaus gekannt haben könnte. Die von Blumenthal genannte wörtliche Übereinstimmung des Versanfangs *unica spes uitae*⁴³ ist zwar durchaus bedenkenswert und könnte darauf hindeuten, bleibt aber ein Einzelfall:

Vnica spes uite, dulcis amica, meę. (Dulcis amica mea 3)

Vnica spes uite nostre, Venus inclita, salue, (Pamphilus 25)

Eine wirklich sichere, aber zugleich rätselhafte Zitatverbindung scheint zu den *Versus Eporedienses* zu bestehen, welche die Forschung bisweilen einem sonst unbekannten Wido von Ivrea zuschreiben möchte⁴⁴. Offermanns hatte auf die Identität des folgenden Verses aufmerksam gemacht⁴⁵:

Lucifer ut stellis, sic es prelata puellis. (Dulcis amica mea 17)

Lucifer ut stellis, sic es prelata puellis,
in prelatiuis est sua forma niuis.
 (Versus Eporedienses 259-260)

Für beide Halbverse lassen sich zwar jeweils prominente Vorbilder bei Ovid finden, doch bleibt deren Kombination in dem mittelalterlichen Vers singulär:

Quanto splendidior quam cetera sidera fulget
Lucifer ... (Ov. met. 2, 722-723)

altera, quas oriens habuit, praelata puellis, ... (Ov. met. 4, 56)

Offensichtlich kannte sich der Verfasser der beiden Liebesepisteln auch in der zeitgenössischen Dichtung gut aus. Wie

⁴² Vgl. Peter DRONKE, *A Note on Pamphilus*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 42 (1979) 225-230; wieder in: ID., *Latin and Vernacular Poets of the Middle Ages* (Hampshire 1991) Nr. II.

⁴³ Vgl. auch Iuuenius 3, 521 *uitae spes unica*.

⁴⁴ Inc. *Cum secus ora nadi placeat mihi ludere Padi*; WIC 3753; Editionen: Ernst DÜMLER, *Gedichte aus Ivrea*, in: *Zeitschrift für deutsches Alterthum* 14 [N. F. 2] (1869) 245-265; wieder in: ID. *Anselm der Peripatetiker* (Halle an der Saale 1872) 88, 94-102.

⁴⁵ Vgl. OFFERMANN (Anm. 27) 60-61.

sion, ob die anonyme Briefsammlung Abaelard und Heloise zuzuschreiben sei⁴⁹.

EDITION

In der Orthographie bin ich der einzigen Handschrift Z gefolgt, modernen Konventionen hingegen in der Großschreibung von Eigennamen und der Interpunktion, wobei ich aber die originale Interpunktion in *Omine felici* 14 beibehalten habe, welche die Syntax des Texts erst verständlich macht. Die Atthesen Werners wurden insgesamt rückgängig gemacht, wodurch sich aber die Verszählung in beiden Gedichten im Gegensatz zu den älteren Editionen geändert hat. Der Kommentar beschränkt sich zum Einen auf Parallelen zu den klassischen Autoren, die der Dichter mit großer Wahrscheinlichkeit kannte, wie Vergil und Ovid; zum Anderen zitiere ich aus der Literatur der Zeitgenossen die Autoren, welche in die zeitliche Nähe unserer Liebesepisteln gehören. Angeführt werden jedoch nur ausgewählte Stellen, welche eine wörtliche oder inhaltliche Übereinstimmung erkennen lassen. Diese tragen zwar in der Regel wenig zur Verfasserattribution bei, doch werden sie als Bausteine zu einer Topik der mittellateinischen Liebesdichtung nicht unwillkommen sein. Eine Aufschwellung des Kommentars durch eine Vielzahl von Parallelen aus spätantiken und frühmittelalterlichen Autoren, die unser Dichter vermutlich niemals gelesen hat, wie sie sich mit Hilfe von Schumanns Hexameter-Lexikon und der digitalen Konkordanzen leicht hätte bewerkstelligen lassen, scheint mir nur wenig sinnvoll zu sein. Die Abkürzungen entsprechen der Zitierweise des *Novum Glossarium* oder sind nach der Lektüre des Aufsatzes evident. „Carm. Z“ bezeichnet natürlich die anonymen Gedichte der Züricher Handschrift und die Liebesgedichte Marbods aus der Editio princeps (Rennes 1524) sind abgedruckt bei Walther BULST, *Liebesbriefgedichte Marbods*, in: *Liber Floridus* (Fs. Paul Lehmann) (St. Ottilien 1950) 287-301; wieder in: ID., *Lateinisches Mittelalter* (Heidelberg 1984) 182-196. Ein Faksimile der Handschrift ist zwischen S. 344 und 345 beigegeben, welches mit der freundlichen Genehmigung der Zentralbibliothek Zürich reproduziert wird, wofür ich an dieser Stelle Frau Dr. Alexa Renggli danken möchte.

⁴⁹ Mein besonderer Dank gilt Frau Prof. Dr. Rita Beyers (Antwerpen), die – wie so oft – den Aufsatz mit großem Interesse und Acumen gelesen und eine Vielzahl von Verbesserungen vorgeschlagen hat.

Z 48 *Omine felici*

Z fol. 5ra

- Omine felici te Musa salutat amici.
 Te mea Musa canit, tibi soli ludere gestit.
 Ludere cum gestit, te mea Musa canit.
 Te cantare paro, laudans te carmine raro.
 5 Ludere si cupiat, te mea Musa canat.
 Es nam digna coli, quia nescis cedere soli,
 Ergo si sapiat, te mea Musa canat.
 Non puto, mortalis quod uiuat femina talis.
 Hanc tu iure canis, si, mea Musa, sapis.
 10 Crederis aut Phillis fore, uel Venus, aut Amarillis.
 Ergo si quid amo ludere, te resono.
 Tu Ledę uultum, dignum quoque Pallade cultum
 Induis, et si quid Leda Natura reliquit
 Pulcrius, hoc totum geris, ó dulcissima, tecum.
 15 Ergo tuum uultum laudans sepissime, multum
 Carmine te nostro, dulcis amica, cano.

 Forma tibi, quam Iuno sibi fore tunc uoluisset,
 Cum Paridis dea iud<ic>íís nimis indoluisset.

 Forma decens cultusque recens te semper adornat,
 20 Quam miro tua caro modo colit atque reformat.

 Purpureis ornata notis tua forma relucet,
 Cui niueus color et nitidus se sepe remiscet.

 His animum uaga cura meum trahit, urit, et angit,
 Nec letum cor cura meum sinit esse, quod angit :
 25 Cor patitur, plangit, dolet, estuat, ardet, et angit.

 Et pereo, quia te careo, quam mente requiro ;
 Et doleo, cum non uideo, quam mente requiro.

14 pulcrius . hoc *interp.* Z 15 sepissime, multum *interp.* Werner 18
 iud<ic>íís Werner 20 miro *ex mira corr.* Z 25 uersum secludit Werner

- Mente requiro te, cui miro carmine scribo ;
 Carmine laudo, teque sub imo corde recondo.
- 30 Nocte, die careo requie, quia cura latenter
 Corda mouet, mens unde dolet patiturque frequenter.
- Nam crucior, michi quando sopor dat habere quietem,
 Et uigilat, modicamque negat michi cura quietem.
- Cor lacerat, mentemque grauat michi peruigil hostis, | Z fol. 5rb
 35 Seuus Amor, qui cuncta (reor) sibi subdit ut hostis.
- Sic moritur, cum sol oritur, mens ; utque dies fit,
 Tunc animo stat cura meo, michi nulla quies fit.
- Namque sibi mens mesta mei te plangit abesse,
 Et nolens fit sepe dolens, quia te scit abesse.
- 40 Ergo ueni, nostroque redi solamen amori,
 Impositura graui finem requiemque labori !

Repp.: WIC 13188.

Edd.: WERNER, *Lateinische Gedichte* (Anm. 4) 399-400, Nr. IV ;
 WERNER, *Beiträge* (Anm. 4) 22-23, Nr. 48.

Comm.: BRINKMANN, *Geschichte* (Anm. 22) 15-16, 79 ; DRONKE,
Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric
 (Anm. 29) 1, 260 ; OFFERMANN, *Die Wirkung Ovids*
 (Anm. 27) 46, Anm. 1 ; RUHE, *De amasio ad amasiam*
 (Anm. 19) 92-93 ; SZÖVERFFY *SLL* 3, 254 ; MEWS, *The*
Lost Love Letters (Anm. 19) 105, 341 Anm. 105.

Kommentar

1 *Omine felici* : vgl. Epist. duor. amant. 66, 1-2 (mulier) *Omine felici ceptis assis, Clio, nostri, | carmine sis comens tabulas et suauia promens !* Ov. met. 10, 5 ... *nec felix attulit omen.*

4 *carmine raro* : Stat. Theb. 2, 377-378 ... *et qua uix carmine raro | longa sonat Nemea* ... LHL 1, 283 (carmine raro).

8 Vgl. Dulcis amica mea 14 *Immo nec qualis, nec abhinc erit altera talis.* Abaelard. Lux orientalis 23 *Plus quam regalis, quia non erit altera talis,* ...

10 Vgl. Dulcis amica mea 9 (11) *Et plus quam Phillis, Iuno, Venus, aut Amarillis,* ...

21/22 Umschreibung des Lilien-Rosen Topos, vgl. Werner FECHTER, *Lateinische Dichtkunst und deutsches Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 23; Berlin 1964) 48-61 sowie den Kommentar zu Petr. Bles. carm. 3, 4, 5a (CC CM 128, 414).

26/27 *mente requiro* : vgl. Ov. met. 7, 521 ... *memori quos mente requiris*. Carm. Z 120, 4 *Ad te suspiro moribundus, teque requiro*.

27 *Et doleo, cum non uideo* : ein beliebtes Reimpaar, vgl. die Stellen im Kommentar zu Petr. Bles. carm. 5, 3B, 6b, 1-3 (CC CM 128, 604) *Rideo, | dum uideo | uirum longi temporis, ...* Archipoeta carm. 4, 23, 1 *Doleo, cum uideo leccatores multos ...*

29 *teque sub imo corde recondo* : vgl. Dulcis amica mea 31 *Atque memor pro me semper sub corde repone !*

30/31 Vgl. Marbod. carm. 37 (ed. princ.), 19-20 *Totos namque dies, totas te cogito noctes, | uersor in hoc solo, quod sine fine colo*. Carm. Z 117, 7 *Nox sine te longa, lucetque dies odiosa*. TPMA Liebe 1.6.5.1. – Ähnlich Carm. Z 116, 36-37 *Hoc ego nocte die fleo, quod non fata tulere | cum dulci uitam uirginitate meam*.

35 Vgl. Carm. Florent. 6, 4b, 1-2 (Meyer 59-60) *Senus Amor ultima | urget in discrimina*. ib. 7b, 1-2 (Meyer 118-119) *Vincit Amor omnia, | regit Amor omnia*.

40/41 Vgl. Carm. Florent. 6, 8 (Meyer 127-129) *Do quietem fidibus : | finem, queso, luctibus | tu curas alentibus*. Abaelard. planct. 6, 105-110 *Do quietem fidibus : | uellem, ut et planctibus | sic possem et fletibus. | Lesis pulsu manibus, | raucis planctu uocibus | deficit et spiritus*.

Z 49 *Dulcis amica mea*

- Dulcis amica mea, speciosior es Galatea,
 Gloria, flos, speculum, lux, atque decus mulierum,
 Vnica spes uite, dulcis amica, mee.
 Vnica dilecta, precellis amena uirecta:
 5 Pulcrior es flore, plus omni suavis odore,
 Pulcrior ac Crisis, plus omnibus antea uisis,
 Plus etiam flore, plus omni suavis odore,
 Plus Helena pvlcra, plus quam Venus esset et ultra,
 Et plus quam Phillis, Iuno, Venus, aut Amarillis,
 10 Plus etiam Dana, plus quam foret ipsa Diana,
 Et plus quam Phillis, Iuno, Thais, aut Amarillis,
 Plus quoque quam Crisis, plus omnibus antea uisis.
 In terra nulla fuit unquam pulcrior illa,
 Immo nec qualis, nec abhinc erit altera talis.
 15 Qvę modo sunt uel erunt, cedunt tibi, queque fuerunt.
 Testeque Fortuna tu pulchrior omnibus una,
 Lucifer ut stellis, sic es prelata puellis.
 Testor, et est uerum, quod sis pulcherrima rerum.
 Evge, decus mundi, sexus regina secundi,
 20 Cura mee mentis, tocius gloria gentis,
 Femina regalis, maiestas imperialis,
 Nynpha salutaris, merito fore diua putaris.
 Gemma puellarum, splendor generalis earum,
 In media plebe splendes uelut aurea Phebe.
 25 Nobilior lauro, puro rutilantior auro,
 Mollior es pluma, matura mitior uua,
 Et, si concedis, teneris lasciuior <h>edis. | Z fol. 5va
 Elegi solam, totam sine labe decoram.
 Non habitura parem, nisi fugitura sodalem,
 30 Hę<c>, tibi succincte quę scripsi, mente relinque,
 Atque memor pro me semper sub corde repone!

7 uersum secludit Werner 11/12 uersus secludit Werner 12 Crisis corr.
 Wollin] grisis Z 13 nulla Z] numquam s. l. add. Z 19 Evge s. l. add.
 Z] Ergo Z 27 <h>edis Werner] edis Z 30 hę<c> Werner] hę Z

Gaudia neque uaffer nostri subducat adulter;
 Sisque memor dulcis, mea bella puella, sodalis!
 Hec tu ne uento tradas, dilecta, memento:
 35 Viue, uale semper, te plus me non colit alter!

34 dilecta Z] o s. l. add. Z (ut uocatum indicet)

Repp.: WIC 4791.

Edd.: WERNER, *Lateinische Gedichte* (Anm. 4) 401, Nr. V; WERNER, *Beiträge* (Anm. 4) 23, Nr. 49.

Comm.: BRINKMANN, *Geschichte* (Anm. 22) 15-16, 79; DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric* (Anm. 29) 1, 251; OFFERMANN, *Die Wirkung Ovids* (Anm. 27) 60-62, 104; RUHE, *De amasio ad amasiam* (Anm. 19) 92-93; BLUMENTHAL, *Untersuchungen zur Komödie Pamphilus* (Anm. 41) 290; SZÖVERFFY *SLL* 3, 255; MEWS, *The Lost Love Letters* (Anm. 19) 105, 341 Anm. 106.

KOMMENTAR

1/3 *Dulcis amica mea* : Epist. duor. amant. 108, 11-12 (uir) ... *reuersus* | *spiritus est cari, dulcis amica, tui*. Carm. Riuipul. 6, 1-2 etc. (in epanaleptischen Distichen) *Dulcis amica mei, ualeas per secula multa*, | *sis semper felix, dulcis amica mei!* ib. 9, 1; 20, 5. – *Galatea* : vgl. Ov. met. 13, 743-897.

3 *Vnica spes uite* : Pamphilus 25 *Vnica spes uite nostre, Venus inclita, salue*, ... – Ähnlich Iuuenecus 3, 521 *uitae spes unica*. Abaelard. *Quam uenerabilis* 10 ... *inque domo uiget unica spes: crux*. LHL 5, 236-237 (*spes unica*).

4 *amena uirecta* : Verg. Aen. 6, 638-639 *deuenere locos laetos et amoenam uirecta* | *fortunatorum nemorum sedesque beatas*.

5/7 *plus omni suavis odore* : Abaelard. *Lux orientalis* 19 *Cuius odor suavis uitae est exitialis*.

9/11 Vgl. *Omine felici* 10 *Crederis aut Phillis fore, uel Venus, aut Amarillis*.

14 Vgl. Abaelard. *Lux orientalis* 23 *Plus quam regalis, quia non erit altera talis*, ... Vgl. *Omine felici* 8.

16 *omnibus una* : Verg. Aen. 10, 182 ... *mens omnibus una sequendi*. Vgl. LHL 4, 48-49 (omnibus una).

17 Versus Eporedienses 259-260 *Lucifer ut stellis, sic es prelata puellis, | in prelatus est sua forma niuis*. Vgl. DRONKE, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric* (Anm. 29) 2, 489-490; OFFERMANN (Anm. 27) 60-61. Der Vers kombiniert Ov. met. 2, 722-723 *Quanto splendor quam cetera sidera fulget | Lucifer ...* und ib. 4, 56 *altera, quas oriens habuit, praelata puellis, ...* – Ähnlich Carm. Z 117, 2-3 *Lucifer ut stellas superatue Diana puellas, | sic tu consocias superas probitate cateruas*. Carm. Z 116, 33. Carm. Riuipul. 6, 3-4 *Dulcis amica mei, superat tua forma puellas, | luna uelut stellas, dulcis amica mei*.

18 *pulcherrima rerum* : Ov. ars 1, 213-214 (epist. 4, 125) *Ergo erit illa dies, qua tu, pulcherrime rerum, | quattuor in niveis aureis ibis equis*. Als Anrede an die Geliebte auch in Marbod. carm. (ed. princ.) 24, 15; 36, 3.

21 Vgl. Abaelard. Lux orientalis 23-24 *Plus quam regalis, quia non erit altera talis, | nec fuit equalis, tam fortis et imperialis, ...*

23 *Gemma puellarum* : Carm. Riuipol. 15, 1 *Gemma puellarum, ualeas!* Carm. Z 116, 32. – *splendor generalis earum* : vgl. Abaelard. Lux orientalis 2 ... *genitrix pacis generalis*.

24 *aurea Phebe* : Ov. met. 2, 723 ... *et quanto quam Lucifer aurea Phoebe*.

26 *Mollior es pluma* : Ov. met. 13, 796 *mollior et cycni plumis ...* – *matura mitior uua* : Ov. met. 13, 795 ... *matura dulcior uua*.

27 *teneris lasciuior edis* : Ov. met. 13, 791 ... *tenero lasciuior haedo*.

31 *sub corde repone* : vgl. Omine felici 29 ... *teque sub imo corde recondo*.

34 *Hec tu ne uento tradas* : Ov. am. 1, 4, 11-12 *Quae tibi sint facienda tamen cognosce, nec Euris | da mea nec tepidis uerba ferenda Notis!* Die beste Übersicht über die antiken Stellen gibt noch immer Anton ZINGERLE, *Ovidius und sein Verhältnis zu den Vorgängern und gleichzeitigen römischen Dichtern* (Innsbruck 1869/1871; Reprint Hildesheim 1967) Teil I, 39-41; OTTO Nr. 1864; TPMA Wort 9.2. Epist. duor. amant. 38b, 7 (mulier) *His autem demptis, datur hec pariter quoque uentis*. Carm. Z 117, 20-21 *Numquid legisti, uel uentis lecta dedisti, | penas inimicos homicidis esse perennes?*

35 *Viue, uale semper* : Abaelard. epist. 3 (PL 178, 192 C; Eric HICKS [Hrsg.], *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame* [Paris / Genève 1991] 60) *Viue, uale, uiuantque tue ualeantque sorores. | Viuite, sed Christo, queso, mei memores*.

BENUTZTE ABKÜRZUNGEN

- AL Alexander RIESE, *Anthologia Latina*, I, 1-2 (Leipzig 1870; I, 1 ²1894; I, 2 ²1906).
- CB *Carmina Burana*
- CF *Carmina Florentina*, vgl. WOLLIN, *Ein Liebeslied* (Anm. 2) 138-141.
- Checklist* Julia BARROW / Charles BURNETT / David LUSCOMBE, *A checklist of the manuscripts containing the writings of Peter Abelard and Heloise and other works closely associated with Abelard and his school*, in: *Revue d'histoire des textes* 14/15 (1984/1985) 183-302.
- CHEVALIER Ulysse CHEVALIER, *Repertorium Hymnologicum*, Bde. 1-6 (Louvain / Bruxelles 1892-1920).
- LHL Otto SCHUMANN, *Lateinisches Hexameter-Lexikon*, Bde. 1-6 (MGH Hilfsmittel 4, 1-6; München 1979-1983).
- OTTO August OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer* (Leipzig 1890; Reprint Hildesheim 1964).
- SZÖVERFFY Joseph SZÖVERFFY, *Secular Latin Lyrics and Minor Poetic Forms of the Middle Ages*, Bd. 1-4 (Concord N. H. 1992-1995).
- SLL
- TPMA *Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi*, Bde. 1-13 (Berlin / New York 1995-2003).
- WIC Hans WALTHER, *Carmina medii aevi posterioris Latina I/1. Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris Latinorum* (Göttingen ²1969).
- WPS Hans WALTHER, *Carmina medii aevi posterioris Latina II/1-5. Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi*, Bde. 1-5 (Göttingen 1963-1967).

Summary

The present article offers a new edition and interpretation of two Latin love letters (WIC 13188 *Omine felici te Musa salutat amici*; WIC 4791 *Dulcis amica mea, speciosior es Galatea*) preserved in the famous late twelfth-century anthology of medieval poetry and theology that is presently housed at Zurich (Zentralbibliothek, Ms. C. 58/275). These poems are remarkable for both their verbal virtuosity and the free combination of different species of rhymed hexameters and pentameters. Though the letters have recourse to classical mythology they are aimed directly at the beloved, praising her beauty, depicting her lover's pains when separated from her, and admonishing her to be faithful. The second poem *Dulcis amica mea* reveals interesting – hitherto unnoticed – verbal parallels to Peter Abaelard's praise of the Virgin Mary (Chevalier 19862, WIC 10519, *Checklist* § 359 *Lux orientalis et amica Dei specialis*; published previously in SE 47, 2008, 296-303). As the two love letters have a number of stylistic and metrical features in common with Abaelard's Marian poem we may assume that they were written by someone thoroughly acquainted with his style, if not by the philosopher himself. On this ground they deserve to be included in any future discussion of Abaelard's love poetry.

Then I received the habit of holy religion.
Memorializing the Monastic Profession
at the Turn of the Twelfth Century*

by

Steven VANDERPUTTEN

(Gent)

In the fifty-eighth chapter of his *Rule*, St Benedict describes in detail the rite of passage of those who wish to enter monastic life. The procedure takes place in the oratory, ‘in the presence of all’ (*coram omnibus*), where the novice is questioned and confronted with several obstacles and objections, and is required to vow stability, *conversatio morum*, and obedience. ‘Of this promise’, the *Rule* says, ‘he must make a *petitio* on the name of the saints whose relics are [kept] there and to the present abbot. This *petitio* he must write himself, or, if he is illiterate, another must write it upon his request. The novice must then sign it, and place it by his own hand upon the altar.’¹ In the case of parents offering their child as an oblate,

* The citation in the title is taken from the ‘conversion notice’ of Walter, monk of Saint-Georges in Hesdin, as recorded in the *liber traditionum*; this document is discussed and edited below. The present paper was written during a fellowship at the *Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and the Social Sciences* in 2009-2010. My thanks to Arnoud-Jan Bijsterveld, Susan Boynton and Melissa Provijn for their helpful comments on the draft version.

¹ LVIII, 19-20; A. DE VOGÜÉ and J. NEUFVILLE (eds.), *La règle de saint Benoît*, vol. 2, Paris, 1972, p. 630. For a general discussion of the profession ritual, see P. HOFMEISTER, “Benediktinische Professriten”, *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, 74 (1963), pp. 241-285, esp. 253-257 and A. ANGENENDT, “*Cartam offere super altare*. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen”, *Frühmittelalterliche Studien*, 36

they too are required to produce a document that confirms its transition to the *vita monastica*.²

Benedict's emphasis on the double, oral and written, nature of the monastic *professio* served a practical purpose. A little further in the same chapter, he adds that the *petitio* is to be preserved at the monastery, ostensibly to enable abbots to confront disobedient monks with proof of their vows.³ Carolingian commentators like Smaragdus of Saint-Mihiel and Hildemar of Civate, who lived in an age when child oblation had for centuries been the preferred method of monastic recruitment, emphasized how the *petitio* guaranteed the spoken vow's irrevocable nature.⁴ When in the course of the eleventh and early twelfth centuries the emphasis of monastic recruitment shifted towards adults who wished to abandon the world and who sought redemption for their sins,⁵ concerns over discipline and the stability of monastic communities remained as strong as before. In at least a number of monasteries the practice of doubling the spoken vows with a written document (designated by German scholars as a *Professurkunde*) remained in use.⁶ Cluniac customaries from the eleventh cen-

(2002), pp. 136-139. For a discussion of earlier practices involving the use of written documents at the monastic profession, see H. HANTSCH, "Zur Vorgeschichte der Petitio in der Regel des heiligen Benedikt", *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 68 (1960), pp. 3-15.

² M. DE JONG, *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden, 1996, pp. 100-125.

³ LVIII, 29; DE VOGÜÉ and NEUFVILLE, *La règle*, p. 632. See also P. WEIßENBERGER, "Die Regel des hl. Benedikt in ihrer Bedeutung für das Urkunden- und Archivwesen der Benediktinerklöster", *Archivalische Zeitschrift*, 59 (1963), pp. 11-29, esp. 11-14.

⁴ De Jong, *In Samuel's Image*, p. 101 sqq. and C. DE MIRAMON, "Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Étude sur la conversion tardive", *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 54 (1999), pp. 825-850, at 825.

⁵ DE JONG, *In Samuel's Image*, pp. 100-101.

⁶ DE MIRAMON, *Embrasser*, p. 827; on the profession ritual in this period, see C. B. BOUCHARD, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca, N.Y., 1987, pp. 56-58; I. COCHELIN, "Peut-on parler de noviciat à Cluny pour les x^e-xi^e siècles", *Revue Mabillon*, 70 (1998), p. 35; G. CONSTABLE, "Entrance to Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries According to The Cluniac Customaries and Statutes", in *Cluny From the Tenth to Twelfth Centuries. Further Studies*, Aldershot, 2000, III, pp. 335-354; M. BREITENSTEIN, *Das Noviziat im hohen Mittelalter: zur Organisation des*

ture also refer to the practice, and present a fairly literal interpretation of Benedict's instructions.⁷

Over time, other written practices became associated with the profession ritual, thereby reflecting the increasing preoccupation of monastic groups with commemoration. From the middle of the eleventh century onwards, the monks of Bec recorded the name of each novice who had made his vows on a roll, which was kept folded on the altar throughout the liturgical year and served as a *liber memorialis*.⁸ At Corvey, oblates and novices who made their profession from the ninth century onwards were memorialized in the *liber vitae*, while donations made on these occasions by themselves or their relatives were recorded in the *liber traditionum*.⁹ The monks' intentions with both collections were primarily commemorative, as is shown by the fact that the *liber traditionum* omits the names of witnesses and other individuals who had not actively engaged in a privileged relationship with the monks. Shortly after the election of Abbot Folkmar (916-942), they also began maintaining a list of professed monks. Subdivided

Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern, Berlin, 2008, pp. 73-77 and J. SONNTAG, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften: symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, Berlin, 2008, pp. 120-164, with a schematic overview of contemporary profession rituals at 136-137.

⁷ For instance in the *Liber tramitis*; P. DINTER (ed.), *Liber tramitis aeni Odilonis abbatis*, Siegburg, 1980, p. 207.

⁸ DE MIRAMON, "Embrasser", pp. 827-828; the Bec list is edited in PORÉE, *Histoire de l'abbaye du Bec*, Évreux, 1901, vol. 1, pp. 629-642. The practice is also mentioned in the early-thirteenth-century manuscript of the local customary; edited in M. P. DICKSON, *Consuetudines Beccenses* (Corpus consuetudinum monasticarum, 4), Siegburg, 1967, p. 181. At Sankt-Gallen, the *professio* was recorded in a *Professbuch*, which was then deposited on the altar and used for similar purposes (DE JONG, *In Samuel's Image*, p. 105).

⁹ DE JONG, *In Samuel's Image*, pp. 117-123. On the genre of the *libri traditionum*, see A. HECHT, "Between Memoria, Historiography and Pragmatic Literacy: the *Liber Traditionum* of Reichersberg", in *Charters and the Use of the Written Word in Medieval Society*, ed. by K. HEIDECKER, Turnhout, 2000, pp. 205-211 and A. J. A. BIJSTERVELD, *Do ut des. Gift Giving, Memoria, and Conflict Management in the Medieval Low Countries*, Hilversum, 2007, esp. pp. 126-127.

per abbacy, it was continued until the time of Abbot Druthmar (1015-1046).¹⁰

This multiplication of written practices associated with the profession ritual does not mean, however, that the Benedictine *petitio* was abandoned. Writing in the 1080s, Ulrich in his version of the Cluniac customary included a model text intended to replicate the speech act of the profession,¹¹ and a treatise from the early twelfth century indicates that the monks at Bec used a document most likely based on his model text.¹² Yet the multiplicity of written evidence ensured that monks saw little use in preserving the written record of the actual vows.¹³ Once an oblate or novice died, such a document lost its purpose, in contrast for instance to the record of a donation made at the profession or with the inscription of a member's name in the *liber vitae*. From the Cluniac priory of Marcigny-sur-Loire, which exceptionally consisted both of a male and a female community, we have no less than sixty-three notices and charters from the years 1045-1144 documenting donations made on the occasion of the donor's own conversion or of that of one or several of his or her relatives. However, not one of these texts makes any reference to the profession ritual itself, and *petitiones* have not been preserved.¹⁴ Examples such as this one explain why scholars find it difficult to relate the aforementioned types of memorial re-

¹⁰ K. HONSELMANN, *Die alten Mönchslisten und die Traditionen von Corvey I*, Paderborn, 1982, pp. 15-19.

¹¹ "Ego frater N. promitto stabilitatem monachi, et conuersionem morum meorum, et obedientiam secundum regulam sancti Benedicti, coram deo et sanctis eius in hoc monasterio quod est constructum in honorem beatorum apostolorum Petri et Pauli; in praesentia domni N. abbatis." (PL, 149, col. 713).

¹² "Ego frater N. promitto stabilitatem meam et conuersionem morum meorum, et obedientiam secundum regulam sancti Benedicti coram deo et sanctis eius in hoc monasterio quod est constructum in honorem sancti N. in presentia domni N. abbatis." (edited in G. CONSTABLE, *Three Treatises from Bec on the Nature of Monastic Life*, Toronto, Buffalo and London, 2008, p. 72).

¹³ WEISSENBARGER, *Die Regel des hl. Benedikt*, p. 14, with examples of *petitiones* from the fifteenth and sixteenth centuries reproduced on p. 13 and 15.

¹⁴ J. RICHARD (ed.), *Le cartulaire de Marcigny-sur-Loire (1045-1144). Essai de reconstitution d'un manuscrit disparu*, Dijon, 1957.

cord-keeping to the actual profession of novices and oblates, both as social events and as rituals.

The Corvey example nevertheless shows that the written word was used extensively by monastic communities to document the spiritual, legal and memorial implications of the profession, and to reflect their understanding of the ritual itself as a significant social event, in which lasting ties were established with secular society. The interlocking of these arguments must have been clear to contemporaries, but because of the distinct typologies in which they were committed to writing, it is difficult for us to imagine how the discourse that joined these arguments operated, and what role the written word played in realizing it. By looking at the archives of the Benedictine priory of Saint-Georges in the Northern French town of Hesdin, this paper aims to illustrate the versatility of a monastic community at the turn of the twelfth century in marrying ritual tradition with contemporary practices of the written word, an awareness of developments in lay spirituality and, finally, a keen sense for the social impact of adult conversion. The analysis of an exceptional notice relating to the conversion of a man named Walter will show how, in addition to these purposes, the written word could also be used to capture in a permanent form the profession ritual as a 'total' transition of a layman's properties and self from the secular world to its spiritual counterpart.

1. *Converting at Saint-Georges*

The priory of Saint-Georges was founded in 1094, when Count Enguerran of Hesdin, his wife Mathilde and several of his vassals donated an abandoned oratory near the count's castle in the town of Hesdin to the Benedictine monastery of Anchin.¹⁵ The charter drawn up on this occasion shows that

¹⁵ C. DEREINE, "Les limites de l'exemption monastique dans le diocèse de Thérouanne au XI^e siècle: Messines, Saint-Georges-lez-Hesdin et Saint-Bertin", *Mémoires de la Société d'histoire de Comines-Warneton et de la région*, 13 (1983), pp. 39-56, esp. 46; J. P. GERZAGUET, *L'abbaye d'Anchin de sa fondation (1079) au XIV^e siècle. Essor, vie et rayonnement d'une grande communauté bénédictine*,

the priory was intended to function as a typical noble foundation, catering to the spiritual, memorial and political needs of the local lay elite.¹⁶ Because of the political background of the foundation, and because of the status that laymen intended to derive from an association with the monks, the priory's wealth grew explosively. By the early 1130s, it was able to sustain no fewer than thirty members.¹⁷ Much of this wealth derived from donations, trades, acquisitions, and other types of transactions which the local prior and the abbot of Anchin arranged with petty noblemen and with well-to-do members of the rural population. The *liber traditionum*, one of the few collections of this type to originate from a twelfth-century monastic institution north of the Loire, records these transactions in great detail.¹⁸ For the period between the foundation and the early 1180s, more than five hundred are documented in a handful of charters and hundreds of notices, some of which are presented in an abridged or reworked form. Besides the sheer volume of the material, the collection is also of interest

s.l., 1997, passim; J. F. NIEUS, *Un pouvoir comtal entre Flandre et France. Saint-Pol, 1000-1300*, Brussels, 2005, pp. 65-67 and S. VANDERPUTTEN, "A Compromised Inheritance. Monastic Discourse and the Politics of Property Exchange in Early-Twelfth-Century Flanders", *The Journal of Ecclesiastical History*, 61 (2010), pp. 229-251.

¹⁶ Edited in J. P. GERZAGUET, *Les chartes de l'abbaye d'Anchin (1079-1201)*, Turnhout, 2005, pp. 99-101; for other examples see A. GILLEN and F. G. HIRSCHMANN, "Priorate, Grundherrschaft und zentrale Orte: Vergleichende Untersuchungen zu Genese und Funktion benediktinischer Priorate zwischen Maas und Rhein", in *Grundherrschaft – Kirche – Stadt zwischen Rhein und Maas während des hohen Mittelalters*, ed. by A. HAVERKAMP, F. G. HIRSCHMANN, Mainz, 1997, pp. 239-285.

¹⁷ Mentioned in the *Gesta abbatum Lobbiensium*; edited by W. Arndt in *MGH SS*, XXI, Hanover, 1869, p. 323.

¹⁸ Lille, Archives Départementales du Nord, 1 H 1757 (olim 3147); edited in R. FOSSIER, *Cartulaire-chronique du prieuré Saint-Georges d'Hesdin*, Paris, 1988. For brief discussions of the *liber traditionum*, see F. BETHOUART, *Les actes originaux du prieuré Saint-Georges d'Hesdin de sa fondation (1094) à la fin du XIII^e siècle conservés aux Archives Départementales du Nord*, 2 vols., unpublished dissertation, Université de Lille III, 1995; B. M. TOCK, "La diplomatique sans pancarte. L'exemple des diocèses de Thérouanne et Arras, 1000-1120", in *Pancartes monastiques des XI^e et XII^e siècles. Table ronde organisée par l'ARTEM, 6 et 7 juillet 1994*, Nancy, Turnhout, 1998, pp. 153-154; and GERZAGUET, *Les chartes*, pp. 17-18.

in that it shows in an equal measure of detail how successful the monks were in promoting ideas about the gift as an instrument of redemption and salvation and the various (spiritual, patrimonial and status-related) advantages of a privileged 'friendship' with a monastic institution.¹⁹ Especially for the long priorate of Lambert (1094-*c.* 1130),²⁰ notices regarding donations for the salvation of the soul (*pro anima*) or to be granted the right to be buried near the priory's sanctuary (*ad sepulturam*) are legion.²¹ So are those relating to the confirmation of such donations by relatives of donors and of course also a significant number of contestations by heirs, relatives and associates, which (as far as the documented instances are concerned) usually ended in a settlement. As in Corvey, donations identified in the texts as *pro anima* hide a wide range of actions and objectives, and some may well conceal the conversion of a donor.

For the period between the foundation of the priory and the early 1130s, the *liber traditionum* contains ten notices of donations in which explicit reference is made to the fact that a layman or – woman subsequently abandoned the world.²² Although there is much variety between the different types of conversion (from the simple clothing of a dying layman with the monastic habit to a full, irreversible conversion), the total number of texts from Saint-Georges nevertheless suggests just how much evidence of this type is lost for other, inde-

¹⁹ See also P. RACINET, "Familiers et convers, l'entourage des prieurés bénédictins", in *Les mouvances laïques des ordres religieux : Actes du troisième colloque international du CERCOR, Tournus, 17-20 juin 1992*, ed. by N. BOUTER, Saint-Étienne, 1996, pp. 19-34.

²⁰ Lambert is named as first prior of Saint-Georges in the *Historia monasterii Aquicinctini* (edited by G. Waitz in *MGH SS*, XIV, Hanover, 1883 p. 585) and repeatedly mentioned in the *liber traditionum* (FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 65, 124, 125, 141, 171, 181, 200 and 336) and in the formal charters of the priory (GERZAGUET, *Les chartes*, n. 32 and 62). His priorate ended some time around 1130 and certainly before 26 April 1131, when his successor Leonius resigned to become abbot of Lobbes (*Gesta abbatum Lobbiensium*; *MGH SS*, XXI, p. 323).

²¹ FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, p. 23, for the entire collection counts twenty-eight entries into the monastery *in articulo mortis* and sixteen burials in the priory's cemetery.

²² *Ib.*, n. 54, 55, 65, 96, 98, 105, 151, 156, 178 and 186.

pendent houses, or remains unrecognized for a lack of explicit references to a conversion. The mother abbey of Anchin in particular, which had been founded in the 1070s by two converted *milites*, actively welcomed lay conversions, either to become choir monks or to join the growing group of male and female *conversi*.²³ However, no evidence of the written practices that accompanied these conversions is known or has been positively identified as such.²⁴ Comparatively speaking, the ten ‘conversion notices’ of Saint-Georges hence provide us with abundant documentation regarding adult conversion, especially of the written practices that accompanied it. They also reveal an awareness of the impact of lay conversion on those who remained in the world, and document how the monks took precautions to limit the adverse side-effects of the donations that accompanied them.

That nine laymen and one laywoman converted at Saint-Georges is not surprising in itself. The foundation charter of the priory indicates that it was expected that the monks would be receiving requests from laymen to be buried near the priory’s church or to be given the monastic habit *in articulo mortis*.²⁵ Such conversions *ad succurrendum* by members of the lay elite were not regarded as a radical abandonment of the world, but as the logical conclusion of a nobleman’s life.²⁶

²³ GERZAGUET, *L’abbaye d’Anchin*, pp. 49-61 and 116-117.

²⁴ It is, for instance, telling that the excellent study of R. BIRKMEYER, *Ehretrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter in kirchenrechtlichen und historiographischen Quellen*, Berlin, 1998, esp. pp. 118-121, does not refer to such texts or to the relation between the actual written evidence and the practices and attitudes she studied.

²⁵ GERZAGUET, *Les chartes*, pp. 99-101, at 101. The charter stipulates that the canons of the church of Saint-Martin in the town of Hesdin had to approve each request the monks received to be given the monastic habit *in articulo mortis* or to be buried in the priory’s cemetery. There is no evidence in the conversion notices of Saint-Georges that such permissions were ever requested or granted. On other provisions taken to protect the interests of the canons of Saint-Martin, see DEREINE, “Les limites”, pp. 46-47.

²⁶ See the references in DE MIRAMON, “Embrasser”, pp. 829-830. For the Provence, see F. MAZEL, *La noblesse et l’église en Provence fin x^e-début xiv^e siècle. L’exemple des familles d’Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2008, pp. 140-143 (with references); for Burgundy, see BOUCHARD, *Sword*, pp. 56-57.

Changing arms from worldly *militia* to its sacred counterpart, noblemen followed the Carolingian tradition of taking the habit as a rite of purification that opened the road to salvation. It is therefore not surprising that at least some of the monks' patrons regarded such a privilege as the high point of their association with the priory. Five of the Hesdin notices refer to conversions *ad succurrendum*, when the laymen in question were struck by either fatal illness²⁷ or injury,²⁸ and their contents reflect the aforementioned attitudes. When Gerard of Bonnières became terminally ill, he donated some of his properties to the monks, and requested to be given the habit of a monk. 'Then', the notice says, 'he died in good faith and after a pure confession'.²⁹ Another man, gravely wounded at the time of a succession war after Count Enguerran's death, simply 'renounced the world', gave property to the monks with the consent of his wife, son and daughters, confessed his sins, was transported to the church, died there, and was buried in the priory's cemetery.³⁰ Other notices suggest a more profound sense of urgency felt by members of the laity over the redemption of their souls, and here the references to what the conversion actually implied are more ambiguous.³¹ About 1100, a nobleman named Robert Fretel called the monks when he became gravely ill, and as the record says, 'saddened by the burden of his sins ... confessing his sordid crimes in tears ... he miserably requested to be made a monk'.³² Although the monks did bring him to the church of Saint-Georges, they initially refused to grant his wish, arguing that they did not consider his wife's and his relatives' attitude to

²⁷ FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 54, 55, 105 and 156.

²⁸ *Ib.*, n. 98. Notice 54 refers to previous donations made while the layman in question had been gravely injured.

²⁹ "... in fide bona et confessione pura, fratribus circumstantibus, spiritum extremum exhalavit." (*Ib.*, n. 105).

³⁰ *Ib.*, n. 98.

³¹ See for instance *Ib.*, n. 55.

³² "Qui etiam suorum mole peccatorum conpunctus, ad medicum oculorum recurrit omnium. Monachos quippe Sancti Georgii mandavit ac confitendo lacrimis sordes facinoris, se monachum fieri ab eis miserabiliter postulans ..." (*Ib.*, n. 54).

be appropriate.³³ Undoubtedly the monks' refusal was a tactic to pressure these laypeople into proclaiming their assent to Robert's previous donations, aware as they were of the troubles that awaited them when the latter failed to do so. As we shall see, such precautionary measures were standard practice.

Three other notices concern people who, like many of their fellow laypeople at Anchin,³⁴ gave themselves as *conversi* to spend a life serving the choir monks. The first appears to date from the second of the twelfth century, and concerns a man named Arnulf of Alci, who had previously given property to the monks.³⁵ When he wished to leave the world, he gave himself and most of the remainder of his property to St George, making sure however to secure the usufruct of some of it for his brother. A contemporary notice describes how a man named Hugo of Vironcello donated the sixth part of a tithe at Bofles to receive 'the habit of a converse'.³⁶ In order for Hugo's lord Oilardus of Maci to give his consent, the monks gave the latter five shillings. The third case, presumably from the late 1130s, documents how the wife of a donor named Hugo of Nemore at the time of his donation 'gave her body to God and St Georges and became a converse', providing evidence of the fact that, just as in Anchin, the priory accepted female *conversae*.³⁷

Finally, only two notices, which roughly date from the first decade of the priory's existence, seem to concern actual conversions to become choir monks. The first of these describes how a man named Rainerus 'left to receive the habit of St Benedict in Anchin' and for this, together with his brother, gave property to Saint-Georges, for which the man from

³³ "Propter inprobitatem femine suae parentumque suorum morum" (*Ib.*).

³⁴ Besides setting an example himself by becoming a monk, founder Siher of Loos brought with him no less than twenty-seven male and female *conuersi* (GERZAGUET, *L'abbaye d'Anchin*, p. 67).

³⁵ FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 151.

³⁶ *Ib.*, n. 178.

³⁷ *Ib.*, n. 186, mentions an otherwise unknown prior Gerardus, who may have been in charge of Saint-Georges for a short while after Leonius (c. 1130-1131) or Amolricus (1131-1137).

whom Rainerus held the land as an loan was compensated with thirty shillings and the *societas loci*.³⁸ The second, which can be dated before 19 October 1102, concerns a man named Walter and is by far the most elaborate conversion notice in the *liber traditionum*.³⁹ The circumstances in which he was allowed to make his vows can only be partially reconstructed, but its exceptional record certainly merits closer scrutiny.

Before looking closely at Walter's notice, we need to consider the implications of a full conversion by members of the local laity in terms of their future affiliation. That Rainerus made his profession at Anchin makes perfect sense. All individuals who entered the monastic life had to make their profession at the mother abbey, as the priory was only regarded as a subsidiary institution, or at least in the hands of the abbot.⁴⁰ The foundation charter of the priory clearly indicated that Saint-Georges was no more than a *cella*, and only foresaw conversions *ad succurrendum*. It appears the founders also foresaw that laymen and – women would associate themselves with the priory as *conversi* or *conversae*, and most likely this was considered a logical extension of material provisions intended to guarantee the sustainability of the priory's economy and institutions. Yet for 'real' conversions, one had to turn to the abbot of Anchin, with the hope perhaps of being sent back to serve the monastic community's interests at Saint-Georges. From a lay perspective, however, converting at Saint-Georges undoubtedly made more sense than doing so at Anchin, which lay more than seventy miles away and was situated in an entirely different social and political context. Those who converted *in articulo mortis* were evidently unable to make the

³⁸ *Ib.*, n. 96.

³⁹ *Ib.*, n. 65. Abbot Haimeris of Anchin, who is mentioned as having received Walter's profession, died on that date. One of the witnesses to the donation, Abbot Norbert of Auchy-les-Moines, probably died in the same year, but only after giving a place to live to Mathilde, the widow of Count Enguerran (A. DE CARDEVACQUE, *Histoire de l'abbaye d'Auchy-les-Moines*, Arras, 1875, p. 42). The latter is also included in the list of witnesses.

⁴⁰ For the period up to 1138, a single monk is explicitly named in the necrology of Anchin as belonging to Hesdin (J. P. GERZAGUET, *Le nécrologue de l'abbaye d'Anchin (XII^e-XVII^e s.)*. Introduction et édition du ms. 888 de la B.M. de Douai, unpublished thèse d'habilitation, Université de Lille III, s.d., p. 247).

journey to the abbey and became monks at the priory itself or even on their deathbeds.⁴¹ But that they were unable to go to Anchin does imply that they had ever intended to, or even that, by becoming converts at Saint-Georges, they gave much thought to the fact that they hence also joined the community of the mother abbey. If lay donorship was primarily going to have memorial implications on a local level, and if laymen through their donations sought to associate themselves in a 'friendship' with Saint-Georges and his servants, the focus of conversion would also have been on the priory rather than on its mother abbey, regardless of one's subsequent formal affiliation. Arnulf of Alci's aforementioned notice specifically states that he 'asked to be received *into the congregation of Saint-Georges* and the *societas* of the monks'.⁴² This was no choice made *in extremis*: the author of the notice was careful to mention that, while his conversion took place during severe illness, he had already requested this while in good health (*ut ante iam sanus quesierat*). In what circumstances (other than that Abbot Haimeric was absent) Walter was granted the privilege of professing his vows to prior Lambert is unknown. As we shall see, however, it is beyond question that it reflects an explicit desire on his part to associate himself specifically with the community of Saint-Georges.

2. *Then I received the habit of Saint Peter* : *Walter's Professurkunde*

The contexts in which the conversion notices of Saint-Georges were created are difficult to define precisely. Some were clearly produced after the fact, or at least based on draft notices that also post-dated the events. When Hugo of Vironcello became a converse, he made a donation which he and his son Oto confirmed *super altare*.⁴³ No mention is made of

⁴¹ FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 54 and 55. Notices 85 and 135 merely mention that the donor was ill when he made the donation ; n. 162 and 166 mention that the donor was transported to the church to die there.

⁴² "Petiit ut in congregatione Sancti Georgii et societate fratrum eum suscipere habituque sancti Benedicti indui dignarentur." (*Ib.*, n. 151).

⁴³ *Ib.*, n. 178.

an actual text produced for this occasion, and the notice describes how the donation was made in the presence of many witnesses, 'which we ordered to be recorded here.'⁴⁴ A post-factum dating also seems to be applicable to the notices regarding conversions *in articulo mortis*, where a donor's death came too soon for the monks to arrange for any elaborate conversion ritual or written statement.⁴⁵ Yet despite the apparent urgency of these events, one needs to be wary of drawing hasty conclusions about the way in which the written evidence was produced. Charles de Miramon for instance refers to the account of a former scholar of Regensburg who, around 1144, had converted to become a monk at Prüfening. Lying on what he falsely assumed was his deathbed, the monks handed him, and urged him to read, a piece of parchment which contained the text of his monastic profession.⁴⁶ It is not unimaginable that donation notices were also quickly drafted on such occasions or shortly thereafter and subsequently rewritten or incorporated in other, more elaborate texts.⁴⁷ For instance, the aforementioned notice regarding Robert Fretel's conversion *in articulo mortis* only saw the light after his death, as much of it records the confirmation of his donations by his relatives.⁴⁸ It nevertheless incorporates the brief text of a donation made *in articulo mortis* which includes a separate list of witnesses and may well have been drafted before his death.⁴⁹ That part of the text in turn incorporates the account of another transaction, supported also by a separate list of witnesses, of a gift he had previously made when he lay gravely wounded.⁵⁰ Several other such possible cases are among the conversion notices.⁵¹

⁴⁴ "Quos hic annotandos esse decreuimus." (*Ib.*).

⁴⁵ Most clearly in *Ib.*, n. 55.

⁴⁶ DE MIRAMON, "Embrasser", pp. 825-826.

⁴⁷ ANGENENDT, "Cartam", p. 137.

⁴⁸ FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 54.

⁴⁹ Other examples of such notices can be found in the *liber traditionum* of Marcigny-sur-Loire; RICHARD, *Le cartulaire de Marcigny-sur-Loire*, n. 78 and 204.

⁵⁰ FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 105, contains two transactions but only one list of witnesses.

⁵¹ *Ib.*, n. 96, 151 and 156.

Even more difficult to understand is the genesis of Walter's notice.⁵² The compilers of the *liber traditionum* misleadingly – but understandably so, for their primary aim was to document the acquisition of the priory's estates and rights – introduced it prosaically as 'On [the] property at Bonires [given] for the soul of Walter'.⁵³ The piece itself begins with an introduction in the style of contemporary *Predigtarengen*,⁵⁴ explaining Walter's struggle with his conscience and his realization that the only way to escape the consequences of a sinful life and to 'benefit from eternal joy' was to become a monk. 'Flourishing' in wealth and 'the splendors of this world', he began to reflect on the injustices he had perpetrated and his lack of awareness of being a sinner. 'I ruminated', he writes, and sought ways to escape from 'this abyss'. Seeking a 'renewed' life, he looked for ways to 'honour the Church of God in which I am reborn with property committed to me by God'. There follows the account of a conversation with 'my dearly beloved wife', who 'humbly and charitably, and without delay, decided to give her assent'. 'Filled with divine inspiration' the couple planned to arrange for a donation, and for the redemption of their souls gave to the priory of Saint-Georges several pieces of allodial property in the villages and towns of Bonnières, Ecuire, Hesdin and Albin. For this they sought and received the consent of their four children: Bernard, Rotbert, Hugo and their sister Berta. A detailed survey follows of the properties given on the occasion, including a list of witnesses to the transaction. Appended to this text is a brief account of what followed the donation. Walter describes how he convinced his wife to allow him to 'put on the habit of St Benedict', to which she reluctantly agreed. 'Rejoic-

⁵² *Ib.*, n. 65. Although the text does have several characteristics of formal *chartae*, no such documents are known to have been written at the priory. It therefore seems preferable to describe the text as a notice.

⁵³ See the edition at the end of this article.

⁵⁴ See H. FICHTENAU, *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*, Graz and Köln, 1957, esp. pp. 144-147 and M. GROTEN, "Die Arengen der Urkunden Kaiser Heinrichs IV. und König Philipps I. von Frankreich im Vergleich", *Archiv für Diplomatik*, 41 (1995), pp. 49-72, esp. 56.

ing over this, I, ready to go into battle for God, promised obedience and to observe the Rule of Saint Benedict in the place of lord Abbot Aimeric of Anchin, to Lord Lantbertus, prior of Hesdin. Then I received the habit of holy religion, with the confirmation of the holy spirit, and with good faith.'

As a donation notice, Walter's document is unique in style and partially also in contents only to the collection of Saint-Georges. Several contemporary examples from the Cluniac priory of Marcigny-sur-Loire show that the monks drew upon a discourse that was in circulation at the end of the eleventh century regarding the necessity for a novice or converse to give up all of his personal wealth.⁵⁵ Looked at in its entirety, however, the notice is indeed an exceptional document, marrying the record of a gift made before the donor's conversion with an afterword which deals with his wife's assent to his conversion and with the events leading up to, and including, his formal vows and acceptance into the community of Saint-Georges. We can see at least two reasons why these three distinct parts were joined. For one, we have to abstract the actual temporal differences between them, and consider the sequence of gestures and actions during the conversion ritual. If one compares the described sequence of events with contemporary profession rituals at Cluny, Hirsau, Fruttuaria and Sankt Blasien, the notice appears to reflect a temporal logic that goes beyond the simple pairing of the donation and the vows.⁵⁶ Before placing the *petitio* or *Professurkunde* on the altar, the candidate has to renounce his right to personal property, prostrate himself and request to be included in the community. This is how it is represented in the notice, and although the actual donation and the conception of a donation notice may have pre-dated Walter's profession, it is possi-

⁵⁵ RICHARD, *Le cartulaire de Marcigny-sur-Loire*, n. 15 (from 1088), 22 (1065-1095), 30bis (1088) and 166 (1104). Especially the abyss of sin is a recurrent theme; however Walter's notice in its scriptural quotations refers to the argument of renunciation to the world and self-reflection; see BIRKMEYER, *Ebentrennung und monastische Konversion*, esp. pp. 142-159. The notices of Marcigny-sur-Loire focus on the justification of donations at the time of a conversion, using Luke 14:33 as the relevant biblical passage.

⁵⁶ SONNTAG, *Klosterleben*, p. 161.

ble that its contents were proclaimed during his conversion ritual or that the actual document was ritually placed on the altar.⁵⁷ Thus the incorporation of the donation notice in the report of Walter's conversion makes sense from a ritual perspective. If in addition we can assume that the monks of Anchin used a traditional Benedictine profession ritual,⁵⁸ the vows themselves were also put in writing and subsequently placed upon the altar. Whether simply proclaimed or not, Walter most likely at this stage had to give additional guarantees as to the fact that he was indeed free to enter the monastic state, reflected here in the phrase mentioning his wife's assent. Regardless of the question whether there were actually two or three documents used at the profession itself,⁵⁹ the notice thus indicates the understanding that the separate parts of the ritual had an intimate connection to written practices, and exemplifies this by joining them in a narrative unit. Through the use of direct speech, their original context of application is also, and uniquely, re-created. What the text of the notice therefore does is to reconstruct, or retrace, the essential steps in the conversion ritual. By piecing together some of the written evidence presumably used, or at least intimately associated with them, it bridges the gap between the fragmentary testimony of the ritual by the separate (not necessarily exactly simultaneous, as in the case of the donation notices) pieces of writing

⁵⁷ On this ritual, see ANGENENDT, "Cartam", pp. 133-158.

⁵⁸ Other sources from Saint-Georges or Anchin tell us nothing about the profession ritual. The oldest preserved customary from Anchin, a manuscript from the fifteenth century, is partially based on an early-twelfth-century exemplar which was based on Bernard of Cluny's customary and at least described the reception of novices (GERZAGUET, *L'abbaye*, pp. 129-130). Another witness to the early-twelfth-century customs at Anchin is the late-twelfth-century customary of Marchiennes which most likely was copied directly from that of Anchin (Douai, Bibliothèque Municipale, 540. A reference to written vows is found on fol. 20r). However, the introduction of Cluniac customs at Anchin can be dated only to the first years of the twelfth century, shortly after the reform of the abbey of Saint-Bertin (1099-1101) (GERZAGUET, *L'abbaye*, pp. 121-128). It is therefore not certain that the formula found in the Marchiennes customary was already applied at the time of Walter's profession.

⁵⁹ Gifts were often negotiated and proclaimed at different places; see ANGENENDT, "Cartam", p. 135.

and the ephemeral nature of the ritual. It captures, in other words, the memory of a transition.

This brings us to the second reason why the three parts may have been joined. Monastic discourse at the time actively propagated a eucharistic interpretation of gift-giving, which essentially is based on the notion that donations of properties or rights to ecclesiastical institutions entail their transformation from worldly goods (*temporalia*) into spiritual ones (*spiritualia*).⁶⁰ As we have argued, the conversion of a layman to the monastic state was seen to entail a similar shift.⁶¹ Conversions were definitive, and the *petitio* as a written document provided monastic leaders with the written guarantee that the monks in question would not be able to deny their vows. Benedictine tradition also allowed monks to derive from this eucharistic interpretation a number of legal implications, which basically guaranteed the integrity of both the monastic estate and the community itself by emphasizing the irreversible nature of these transformations. Although we do not know how long Walter lived after his conversion, the fact that he was able to actually make his vows, and that the composition of a document in direct speech afterwards was considered a worthwhile exercise, indeed indicate that his conversion was not seen at the time as one made *ad succurrendum*. This created the risk that he would want to return to his previous life, and the testimony of later canonists indicates that that same risk was a concern to monastic leaders.⁶² The record of Walter's unnamed wife's assent, which joins the donation and the actual vows, therefore plays a key role in demonstrating the simultaneous, and definitive, transference of Walter's properties and self.⁶³ This gives additional meaning to all

⁶⁰ D. IOGNA-PRAT, "Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunisienne (XI^e-XII^e siècles)", *Médiévales. Langue textes histoire*, 31 (1996), pp. 79-91, esp. 82-83 and MAZEL, *La noblesse*, p. 139 (with further references).

⁶¹ ANGENENDT, "Cartam", p. 137.

⁶² DE MIRAMON, "Embrasser", pp. 832-833.

⁶³ Whereas Gratian would be the first to systematize canonic regulations regarding the problem of the conversion of married individuals, Gregory the Great had already expressly stipulated the necessity of spousal assent

three parts of the text, and hence presents us with evidence of a 'total transition' rather than the mere record of a pious conversion preceded by the customary gift.

3. *Conversion as a social phenomenon*

Written evidence, in addition to its role in documenting the ritual of the profession, has recently come to the attention of scholars who are interested in the relation between the propagation of conversion and its significance as a social phenomenon.⁶⁴ In a collection of papers dealing with the emergence of models of lay sanctity and the theme of lay conversion in hagiographical texts, several authors recently provided a fresh approach to these narratives.⁶⁵ Rather than using them merely to identify models of lay sanctity or as a source of information on concrete social relations, they studied them as 'ideological instruments with a particular, real or supposed efficacy to specific social and institutional processes.'⁶⁶ In the case of Walter's conversion notice, the intended efficacy is beyond question.⁶⁷ As we shall see, the interest of the monks of Saint-Georges in these ideas and especially in recording them in writing derives, on the one hand, from the special significance of Walter to the priory and the exceptional nature of his conversion and, on the other, from the social arenas in which it took place.

Walter's conversion and especially the donation that preceded it are attested as events of major social significance to the society of Hesdin. No fewer than twenty-five individuals are mentioned in the notice, the majority of whom are associated with the donation rather than with Walter's actual con-

(for an extensive, referenced discussion of both authors, see *Ib.*, p. 831 and BIRKMEYER, *Ehbetrennung und monastische Konversion*, pp. 75-89 and 159-198).

⁶⁴ A significant publication in this respect is that of J. WOLLASCH, "Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les 'conversions' à la vie monastique aux onzième et douzième siècles", *Revue historique*, 264 (1980), pp. 3-24.

⁶⁵ *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, ed. by M. LAUWERS, Antibes, 2002.

⁶⁶ Introduction by LAUWERS, in *Ib.*, p. 13.

⁶⁷ On the social embedding of conversions, see BOUCHARD, *Sword*, p. 58.

version. Before looking at their identity and the social groups to which they belonged, we need to consider Walter's own identity and background. Walter, who is presented as the author of his own conversion notice, actually says little about himself other than that he was married to an unnamed woman and had four children. His social status can be inferred only from indirect evidence. The next notice in the *liber traditionum* for instance describes how a man named Heinfrid of Frevens claimed to have bought one of the pieces of land in Bonnières given by Walter at the time of his conversion.⁶⁸ In that particular text, Walter is referred to as a lord (*dominus*), which suggests that he also exercised a juridical function in that village. This is confirmed by the 'donation notice' within his own conversion notice, which includes among Walter's gifts an inherited provostry pertaining to the localities of Bonnières and Ecuire. That he was considered the legal holder of this right is made clear by the fact that he was able to arrange for a smooth transition from a regime of laymen holding the provostry to that of full ownership and management by the monks, stipulating that any ongoing cases had to be dealt with by mutual agreement between his *participes* and the monks. Finally, the fact that he was able to add two small properties in Hesdin itself and allodial property in Albin indicates that his property was not limited to one locality, which also suggests relative status and wealth.

The detail accorded by Walter to the legal transferral of the position of provost of Bonnières and Ecuire into the hands of the monks is crucial with regard to the social impact of his conversion. Instead of simply giving the properties in question, he also gave up his family's hereditary right to exercise justice thereon, and thus foresook the status and revenues that derived from it. This implies that a *de jure* shared management of the estate between layman and monks was avoided, although it also looks as though Walter foresaw the *de facto* situation to be different. The notice itself suggests that the monks could appoint a 'collaborator', most likely a local layman of some authority, possibly Walter's oldest son Bernard.

⁶⁸ FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 66.

The formal abolition of lay jurisdiction in these villages nevertheless had such implications for the distribution of power and wealth in the county that the highest local authority was called upon to give his assent. Count Enguerran of Hesdin, because of his role in the foundation of the priory, effectively (if not necessarily formally) held the advocacy of the monks' properties⁶⁹ and of course held the highest jurisdictional authority within the county. His prominent place among the witnesses to the charter suggests that he was closely involved in the transaction. Yet the count's involvement did not merely derive from the fact that he had to give his assent to this redistribution of juridical power: his presence in the list of witnesses is also an indication of the fact that the donation was arranged at a high political level. If we compare the list of witnesses to Walter's donation to contemporary donation notices pertaining to property at Bonnières and Ecuire, we see that there are practically no overlaps. For instance, the aforementioned notice recording the settlement following the claim made by Heinfrid contains a list of twenty witnesses, including two monks, none of whom is mentioned in Walter's notice.⁷⁰ The lists of witnesses of four notices placed immediately thereafter have overlaps with Heinfrid's and in particular with each other.⁷¹ They contain several individuals whose surname is a reference to a local toponym,⁷² who are known to have held property there⁷³ or whom we know to have had some importance in these localities by the simple fact that they are repeatedly mentioned.⁷⁴ Those re-

⁶⁹ For bibliographical references regarding the advocacy in Flanders, see most recently S. VANDERPUTTEN, "Fulcard's Pigsty: Cluniac Reformers, Dispute Settlement and the Lower Aristocracy in Early-Twelfth-Century Flanders", *Viator*, 37 (2007), pp. 91-115.

⁷⁰ FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 66. The presence of the two monks in the list of witnesses suggests that they were, as had been stipulated in Walter's notice, sent out from Saint-Georges to oversee the arrangement of a settlement.

⁷¹ *Ib.*, n. 67 (two separate notices), 68 and 69.

⁷² Gerardus de Bonires (*Ib.*, n. 67), Rainerus de Croisettes (*Ib.*) and Gerardus de Bonires (*Ib.*, n. 69).

⁷³ Robert Fretel (*Ib.*, n. 67).

⁷⁴ A man named Einardus appears in *Ib.*, n. 66, 68 and many others after that.

ferred to in Walter's notice, in contrast, reappear in notices relating to goods and rights all over the county, the transaction of which was always concluded with the personal involvement (or at least the explicit consent) of the count and members of the county's higher elite.⁷⁵ The latter category, a section of society of which the extent and boundaries are hard to distinguish, consisted of a group of men formally identified in the sources as the count's 'men' and of others who simply occupied a position of wealth and status high enough to be included in the count's entourage.⁷⁶ Some individuals who feature in the list of witnesses but are less frequently attested in the *liber traditionum* reveal their political significance because of the fact that the few times they are mentioned as witnesses

⁷⁵ No certain matches were found for Baldwin, son of Wibald, Mainbodo, and Alardus; an Arnulf appears as a *dapifer* in a notice close in time to Walter's (*Ib.*, n. 52; witnesses of his name are also found in n. 66 and 74), but that hardly means they are the same person. Some names can be tentatively associated with the locality of the donation or with individuals holding property there: the same Arnulf may be Arnulf of Hesdin, the uncle of Robert Fretel and Milesendis, two prominent members of the lay elite with property in Bonnières (*Ib.*, n. 47, 48, 52, 53, 54, and 126). Other family relations may have been in play: a Robert of Herly, father of Ibert of Herly, appears in the charter, but it is not possible to associate him with Wido, who can be identified as Wido of Asli/Herly (see further). If the identification of Arnulf and Robert are correct, however, their presence in the list of witnesses probably derived as much from their belonging to the higher elite of the region as from their relation with others involved in the transaction. Finally, several individuals reappear regularly in important notices, some of which show them acting as witnesses together with the count: Paino of Grigny (*Ib.*, n. 109, 129, 139, 156 and 183); Alelmus *dapifer* (*Ib.*, n. 49-52, 54, 58, 64-65, 74, 77-78, 87, 89, 90-92, 102, 105, 108-109, 112, 116, 119, 120, 128, 130-131, 133, 140, 142, 154, 167-168, 170, 186-187, 205, 208 and 210); Alelmus, son of Wauzelin (*Ib.*, n. 54, 65, 74, 78, 82, 87, 92, 94, 99, 102, 104, 105, 108, 109, 116, 119, 120, 123, 128, 139, 142, 147, 149, 150, 154, 160 and 166) and Hugo, son of Winold, who along with his father was witness to nearly a dozen notices from the time (*Ib.*, n. 47, 50, 52, 54, 58, 65, 70, 90, 91, 92, 99, 101, 102 and 202).

⁷⁶ *Ib.*, n. 79, for instance mentions the Balduinus Familias of Walter's notice as witness immediately after the count in a notice recording a transaction by the daughter of Robert Fretel for the benefit of her deceased husband's soul.

are always in relation to figures of some prominence: this, for instance, is the case for Oilardus Grassus.⁷⁷

It would surely not take us too far from the truth to suggest that Walter himself probably belonged to the count's inner circle, given his wealth and juridical position, and given the fact that the county's higher elite were involved with his transaction. This, and the mention in the notice that he owned allodial land in Albin, may in fact help to identify him tentatively with one of two men of the same name who are referred to in the foundation charter of the priory. The first is a man referred to as Walter, son of David, who gave a *curtile*; the other is Walter, son of Baldwin, who gave three smaller properties to the priory.⁷⁸ One of the two Walters can probably be found as witness to the notice that records the donation made on the occasion of the conversion *in articulo mortis* of Robert Fretel, who is also mentioned in the priory's foundation charter.⁷⁹ Finally, a Walter acted as witness when his brother Baldwin, 'son of Baldwin', shortly thereafter made a similar conversion despite previous disputes with the monks.⁸⁰ Unfortunately, the scribe who copied Walter's notice in the *liber traditionum* neglected to transcribe the name of the person from whom Walter inherited his rights at Bonnières and Ecuire. If, however, the Walter of the conversion notice is one of these men, we may conclude that he belonged not only to the count's 'men' (*homines*) and hence occupied a position of some distinction among the county's elite, but also was one of the select group of laymen who had established a particularly privileged 'friendship' with the priory.

We thus have a significant amount of circumstantial evidence to assume that Walter, son of David or, perhaps more likely, Walter, son of Baldwin, is identical to the Walter of the notice discussed in this paper. If this assumption were to be correct, his own conversion followed the example of at least one other individual involved in the foundation of the priory and of a member of his own family, who through his

⁷⁷ *Ib.*, n. 51 and 52.

⁷⁸ *Ib.*, n. 47, p. 58-59, at p. 59.

⁷⁹ *Ib.*, n. 47 and 54.

⁸⁰ *Ib.*, n. 55.

own gifts to the priory had also been involved. In return for patronage at such a crucial early phase in its existence, the priory offered to its foremost patrons a privileged relationship, and laymen apparently actively sought to make use of its benefits.⁸¹ Robert's and Baldwin's late conversions may be one such benefit, but perhaps Walter's is an illustration of just how far the monks of Saint-Georges and Anchin were willing to go in honouring the special requests of their founders.

But what about Walter's relatives? His wife is unnamed, and except for the follow-up charter regarding the contestation of Heinfrid of Frevens, she cannot be traced in the *liber traditionum*. Of the couple's children, all we know is that they were considered of a sufficiently advanced age to give their consent to the couple's donation and, at least as far as the men were concerned, act as witnesses. Only Bernard, in all likelihood Walter's eldest son, and Hugo reappear in later documents, where they (and Bernard in particular) are closely associated with the only man preceding them in the list of witnesses to Walter's gift, their uncle Wido of Asli/Herly.⁸² The final and most important notice from the years 1111-1112 concerns the gift *in articulo mortis* by Mathilde, Wido's wife, and of the latter's own gift as she was dying, and contains an extensive description of her deathbed, burial and subsequent contestations of her donations.⁸³ Wido fiercely resisted these contestations, and among the witnesses to the settlement following these events, his nephew Bernard, most likely the same person as in Walter's notice, is featured prominently. There are no indications that Wido, among the most

⁸¹ The foundation charter refers to approximately 25-30 individuals, all of whom were probably given the prospect of being able to convert at the end of their lives (GERZAGUET, *Les chartes*, pp. 99-101). Aside from (possibly) Walter and the count, at least one (Hugo, son of Winold) and possibly up to seven individuals that are mentioned in that document reappear in Walter's conversion notice. Several are also mentioned in Robert Fretel's conversion notice (FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 54).

⁸² They are mentioned together as Wido's nephews in FOSSIER, *Cartulaire-chronique*, n. 70, 105 and 139; Bernard separately in relation to Wido in n. 92 and 102. A Hugo of Bonires is mentioned as being the son of a Walter in n. 65.

⁸³ *Ib.*, n. 139 and 140; see VANDERPUTTEN, "A Compromised Inheritance".

wealthy and powerful men in the county during the first two decades of the priory's existence, had an heir, but I have previously suggested that he considered Bernard to be his successor.⁸⁴ How Wido was related to Walter or his wife is unclear, but the couple had intimate connections with other powerful figures in the county and Wido, despite not being one of the count's men, was a dominant figure there until the beginning of the second decade of the twelfth century. Struggles with other members of the lay elite to restrict the dispersal of his wealth and his departure to Jerusalem shortly after Mathilde's funeral in addition suggest that he was taking action to arrange for Bernard to inherit his wealth and status. Walter for his part had expressly stipulated that none of his *participes* could lay claims to property and functions he solely inherited, but added that the monks subsequently could use a representative to exercise justice at Bonnières/Ecuire. This resembles an arrangement where the formal ownership of the provosty is transferred to the monks, but its exercise is again put into the hands of a layman, the identity of whom is the subject of a thinly disguised agreement between the donor and the monks. The most eligible person to exercise this function among Walter's relatives would undoubtedly have been Bernard, and the measures Walter took to prevent claims from other relatives was perhaps to ensure that his son and the monks could strike a deal over a continued association between his family and the priory. It thus looks like both Walter and Wido have taken precautions for the benefit of the same person, of whom unfortunately we lose track after Wido's departure.

Allowing for a certain amount of doubt over the accuracy of these identifications and the reconstruction of relations between members of the Hesdin elite, we may nevertheless draw several conclusions from this analysis. First of all, the conversion of Walter most likely belongs to a series of actions undertaken by founding members of the priory to conclude their relationship with it on a high note and capitalize on a long-standing, privileged 'friendship' with the monks. Second, his donation is an example of how the monks were able

⁸⁴ VANDERPUTTEN, "A Compromised Inheritance".

to add properties to their possessions which were not burdened by vasallitic or familial obligations, but which nevertheless were transferred in such a way that they were able to enjoy significant relations with members of the local elite. The social impact of gifts made by men like Walter was, in economic, political and status-related terms, nevertheless tempered by the fact that the specific conditions they determined allowed for their heirs and relatives to associate themselves with the monks in new, socially and spiritually significant ways. The monks' counter-gift at Walter's conversion was not merely to accept him in the monastic community and thus crown their 'friendship'. It also had significant implications for the management of lineage policies and for the distribution of wealth and power to those who remained behind in the secular world. Third, Walter's donation opened up a new social network for the monks, who after his death became a real presence in the villages of Bonnières/Ecuire and began interacting with the most prominent of local laymen, to arrange for trade, sales and gifts, and to promote new 'friendships'.

4. *Conclusion*

We do not know if Walter's conversion at Saint-Georges was the only one of its kind; of several other individuals mentioned in the foundation charter, we know nothing of their subsequent fate. Looking at the way in which it was recorded for posterity, however, we must conclude that it was also seen by the monks as an opportunity to present to the society of Hesdin their ideas on gift-giving and on the special significance of privileged associations with the priory. This and its relatively early date in the priory's history (when propagation of this kind would have been intense) would, in any case, explain a great deal about why it exists, and especially why the monks of Saint-Georges bothered to produce and preserve it in this form.⁸⁵

⁸⁵ Attesting to the importance accorded to the conversion of founding laymen is the fact that Abbot Norbertus (1077-1102) of Auchy-les-Moines, a previous foundation of Enguerran, was present as a witness to Robert's and Walter's donations. On Norbertus, see DE CARDEVACQUE, *Histoire de l'abbaye d'Auchy-les-Moines* and M. DELECROIX, *Études sur le cartulaire d'Auchy-les-Hesdin*, 2 vols., master's thesis, Université de Lille III, 1974.

The joining of the notice of the donation, the wife's assent and the monastic profession carries multiple meanings, which are enhanced and made possible by the use of the written word. As we have seen, it is hardly relevant to know if the written word was actually used at Walter's profession. What matters is that the three principal actions were described in the notice: putting both in writing and representing them in direct speech not only allowed Walter (or another monk who wrote in his place) to commemorate these events and represent them as logical parts of a sequence of rituals, but also to put both of them emphatically in the context of a 'total' transition of body and mind. In other words, with the notice Walter is telling his readers the story of his profession, thereby showing the significance of its crucial phases and his gradual liberation from all things worldly, first by abandoning his property, then his marital status, and then his free will. This explains why the document was created in the first place, and why none of the parts exactly match the classic Benedictine *petitio* or any of the other typologies which over time became associated with the profession ritual. Yet its creation, and the fact that it was included in the *liber traditionum* in this form, may also be explained by the document's purpose as a signifier of the privileged relation of the priory with its founders, and of their intentions with respect to creating this institution.

Summary

By looking at the archives of the Benedictine priory of Saint-Georges in the Northern French town of Hesdin, this paper aims to illustrate the versatility of a monastic community at the turn of the twelfth century in documenting the spiritual, legal and memorial implications of the monastic profession, as well as their understanding of the ritual itself as a significant social event, in which lasting ties were established with secular society. The analysis of an exceptional notice relating to the conversion of a man named Walter will show how, in addition to these purposes, the written word could also be used to capture in a permanent form the profession ritual as a 'total' transition of a layman's properties and self from the secular world to its spiritual counterpart.

APPENDIX

Edition of Walter's conversion notice

The notice regarding Walter's conversion is preserved only in the *liber traditionum* of Saint-Georges (Lille, Archives Départementales du Nord, 1 H 1757, fol. 16v-17r), which in its present form can be dated to c. 1160-1180. It was previously edited in R. FOSSIER, *Cartulaire-chronique du prieuré Saint-Georges d'Hesdin*, Paris, 1988, pp. 68-69, n. 65. This edition presents a new, slightly amended collation.

- | *De beneficio pro anima Uualteri apud Bonires*. Omnibus Christi fide- 16v
 bus tam futuris quam presentibus, ego Uualterus, indignus onere
 peccatorum curuus, a presenti liberari tristitia et eterna perfrui lae-
 titia. Dum ego in possessionibus et pompis huius seculi florerem
 5 et multotiens iniquitatum mearum recordarer, et magis ac magis
 introrsus me miserum et peccatorem non satis admirans intellige-
 rem, reuoluens mecum caepi praemeditari qualiter de abyssu tantae
 profunditatis ualerem emergi. Michi uero ita suspiranti et cogitanti
 occurrit illud: 'Memorare nouissima uitae tuae', et illud quoque:
 10 'Stulte hac nocte morieris quae praeparasti cuius erunt', et iterum
 illud quod spiritus sanctus per os prophetae cecinit: 'Honora
 Dominum de tua substantia'. Hac itaque forma imbutus, eodem
 spiritu propitiante, uolui aecclesiam Dei in qua renatus sum hono-
 rare de mea a Deo mihi commissa possessione. In hoc namque de-
 15 siderans ardentem persistere opere pretium duxi amantissimae con-
 iugi meae notificare. Quod autem audiens et benigne suscipiens,
 humiliter et caritatiue annuere absque mora disposuit, et melius
 quam putarem femina laudabilis in hoc animum suum erigere pro-
 curauit et amicabiliter assensum prebuit. Enimuero diuina inspira-
 20 tione sic afflati cepimus diligenter euoluere qualiter rem benignam
 Deo ad finem usque possemus perducere. Nos autem, diligenti
 animo, cum bona uoluntate in spiritu sancto corroborati, ad eccle-
 siam Sancti Georgii martyris sitam Hesdini, in usus fratrum ibi
 Deo famulantium, pro redemptione animarum nostrarum, an-
 25 nuentibus nobiscum et cooperantibus filiis nostris Bernardo,

9 nouissima uitae tuae] cfr Eccle. 7, 40 10 Stulte ... erunt] Luc. 12,
 20 11/12 Honora ... substantia] Prou. 3, 9

7 reuoluens] *scripsi*, reuoluans *cod.* 20 afflati] *afflati cod.* 25 filiis nos-
 tris] *sup. lin.*

Rotberto, Hugone et sorore eorum Berta, quicquid in Buneriiis et
 in Scuria intus et foris et in terris et in siluis | habuimus, uidelicet 17r
 de tribus partibus mediam partem per omnia et preposituram par-
 tium trium quae <...> nobis absque participibus nostris iure here-
 30 ditario cessit, tradidimus. Uerumtamen iusticia a monachis facta et
 que ad preposituram pertinent peracta. Si forte leges exortae fue-
 rint et consecutae, una cum monachis participibus equanimiter
 partiantur, ita tamen ut frigus a monachis iure hereditario retinea-
 tur. Si quid forte postea euenerit quod ad preposituram conueniat
 35 faciendum, aut monachus uel quilibet ex parte eius perficere iure
 procurabit. Duo quoque curtilla in *Hesdin* et quicquid alodii habui-
 mus apud *Albin* concedimus. Quod autem ut ratum et inconuul-
 sum permaneat, omnibus Christi fidelibus tam posteris quam
 presentibus notificari uolumus et quia sub presentia bonorum ui-
 40 rorum subtersignatorum actum est, litteris signare procurauimus:
 Wido de *Asli*, Bernardus, Robertus, Hugo, Balduinus filius Uui-
 baldi, Arnulfus, Mainbodo, Robertus de *Asli*, Hugo filius Uuinoldi,
 Paino, abbas Norbertus, comes Engelramnus, Alelmus dapifer,
 Alelmus filius Uuazelini, Oilardus Grossus, Alardus, Balduinus
 45 Familias. His ita Deo propitiante fideliter peractis, ardenti deside-
 rio intra claustra pectoris mei coepi euoluere qualiter a coniuge
 mea seculum nequam ualerem dimittere et sub iugo Domini susci-
 piendo habitum sancti Benedicti militare. Coniunx mea michi car-
 rissima multum me ad hoc impediuit, sed ad ultimum, precibus
 50 meis, immo uoluntati meae adquiescens, quamuis inuita, licentiam
 michi ualde placitam attribuit. Ego autem inde laetus effectus mili-
 taturus Deo oboedientiam et sancti Benedicti regulam obseruan-
 dam loco domni abbatis Aimerici Aquicinensis domno Lantberto
 priori de *Hesdin* promisi et postea sanctae religionis habitum, Spiri-
 55 tu Sancto confirmante, cum bona uoluntate suscepi.

26 Berta] *sup. lin.* 29 quae <...> nobis] *om. nomen proprium; vide n. 77-78.*
 33 frigus] *sup. lin. ; fredus, ut vid.*

Die Martin-Gedichte des Jacob van Maerlant in der lateinischen Übertragung des Jan Bukelare

von

Thomas HAYE
(Göttingen)

1. Einleitung

Was die moderne Literaturgeschichte über das Leben des Jacob van Maerlant zu berichten weiß, lässt sich in wenigen Sätzen zusammenfassen¹: Er wurde möglicherweise in den 1230er Jahren bei Brügge geboren; seine Ausbildung erfuhr er vermutlich in der Brügger Domschule Sint Donaas. Von 1258 bis 1266 lebte er als Kustos auf der Insel Voorne, danach in Damme, dem ehemaligen Hafenplatz Brügges. Verstorben ist er vermutlich an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. Diese dürre Biographie steht in einem eklatanten Widerspruch zu Jacobs literarischer Leistung. Denn er ist nicht nur einer der bedeutendsten mittelniederländischen Dichter, sondern zugleich auch einer der fleißigsten und produktivsten Poeten des gesamten Mittelalters. Sein weit mehr als zweihunderttausend Verse umfassendes Œuvre setzt sich vor allem aus naturkundlicher Lehrdichtung, Historiographie und Hagiographie zusammen, hinzu treten drei kleinere gesellschafts-

¹ Zu Person und Werk vgl. einleitend I. E. BIESHEUVEL - N. F. PALMER, „Jacob van Maerlant“, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 11, Berlin - New York, 2002, col. 747-755; W. P. GERRITSEN, „Jacob van Maerlant“, in *Lexikon des Mittelalters*, München, 1999, Bd. 5, col. 291f.; MARTIN [ohne Vornamen], „Maerlant, Jacob van“, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 20, Berlin, 1884, p. 41-46.

kritische Dichtungen: erstens *Der kerken claghe*, zweitens *Van den lande van oversee* (über den Fall Akkons) sowie drittens drei ursprünglich wohl selbstständige, doch später von Jacob van Maerlant miteinander verbundene poetische Dialoge zwischen einer – auktorial beeinflussten – Figur namens Jacob und dessen Freund Martin (*Martijn*, bestehend aus: *Erste Martijn*: 75 Strophen / *Dander Martijn*: 26 Strophen / *Van der Drievoudicheide*: 39 Strophen)².

Die heutige Literaturgeschichtsschreibung pflegt den Erfolg eines mittelalterlichen Werkes nicht zuletzt an der Existenz späterer Übertragungen, Adaptationen und Fortsetzungen zu messen. Legt man dieses Kriterium zugrunde, so hat Jacob zweifellos reüssiert. Eine besondere Stellung nimmt hierbei die Martinsdichtung ein, da diese nicht nur in den Genuss einer mittelfranzösischen Übertragung gelangt ist, sondern durch einen Mann namens Jan Bukelare auch in eine lateinische Fassung überführt worden ist³, welche in zwei Handschriften überliefert wird⁴: Erstens in Mons (Hainaut), Bibliothèque Centrale, cod. 121/289, fol. 238r-250r (im Jahr 1453 oder kurze Zeit später in Gent geschrieben)⁵; dort heißt es am Ende: *Explicit Martinus, latine translatus a Johanne Bukelare, presbytero*. Zweitens in der Handschrift Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 278, einer materiell heterogenen Sammel-

² *Jacob van Maerlant's strophische gedichten*, édd. J. VERDAM/P. LEENDERTZ, Leiden, 1918 (Bibliotheek van Middelnederlandsche Letterkunde) (hiernach im Folgenden zitiert). Der zweite Dialog ist ferner ediert in *Den anderen meriten. Synoptische archiefeditie van Jacob van Maerlant's tweede Martijn*, ed. Th. MERTENS, Nijmegen, 1978. Ein vierter Dialog (*Van den verkeerden Martine*) ist wahrscheinlich unecht und vielleicht erst 1299 von einem nicht identifizierten Autor hinzugefügt worden (vgl. VERDAM/LEENDERTZ, 1918, p. LIV-LIX). Die drei Dialoge werden im Folgenden als einzelne „Bücher“ bezeichnet, welche die Teile eines Gesamtwerks bilden.

³ Vgl. VERDAM/LEENDERTZ, 1918, p. XVIII-XIX.

⁴ MERTENS, 1978, p. 10.

⁵ Früher Mons (Hainaut), Archives Municipales, Cod. 462; Beschreibung der Handschrift bei C. P. SERRURE, „Latijnsche Vertaling van Jacob van Maerlants Wapene-Martijn, door Jan Bukelare“, in *Vaderlandsch Museum voor Nederduitsche Letterkunde, Oudheid en Geschiedenis*, ed. C. P. SERRURE, Eerste Deel, Gent, 1855, p. 116-199, hier p. 116-119.

handschrift aus dem späten 15. Jahrhundert⁶. Der dort auf fol. 17r-94v befindliche, um 1470/1480 geschriebene Text wird von der niederländischen Vorlage begleitet sowie durch das folgende Incipit eingeleitet:

Incipit Wapen martin teuthonice translatus latine a Johanne Bukelare presbitero editus Sluse obnixius rogante magistros ut si quid in hoc opusculo deuiauerit vel minus bene ordinauerit sibi benigniter sit indultum. Prologus⁷.

Diese Angaben sind, wie sich noch zeigen wird, wohl zumindest partiell aus dem Gedicht herausgelesen. Die Anordnung der Strophen ist zudem teilweise falsch⁸. Der Codex hat in der Regel die schlechteren Lesarten als die in Mons thesaurierte Handschrift und weist auch einige Auslassungen auf.

Im Jahre 1855 hat Constant Philippe Serrure den Text nach der in Mons befindlichen Handschrift erstmals herausgegeben⁹; bei dieser Edition ist es erstaunlicherweise bis heute geblieben, obwohl sie die lateinische Übertragung des Bukelare mitunter bis zur Unkenntlichkeit entstellt¹⁰. Dass die For-

⁶ Vgl. R. PRIEBSCHE, *Deutsche Handschriften in England. Erster Band*, Erlangen, 1896, Ndr. 1979, p. 172-174; detaillierte Beschreibung bei MERTENS, 1978, p. 43-53.

⁷ Nach PRIEBSCHE, 1896, p. 173.

⁸ Die dortige Anordnung (Prolog II steht vor Prolog I) ist, anders als PRIEBSCHE, 1896, p. 174, meint, sicherlich nicht richtig, da das Gedicht mit dem – auf das berühmte Vorbild anspielenden – metrischen Prolog beginnen muss, nicht mit einem Rhythmus.

⁹ C. P. SERRURE, „Latijnsche Vertaling van Jacob van Maerlants Wapene-Martijn, door Jan Bukelare“, in *Vaderlandsch Museum voor Nederduitsche Letterkunde, Oudheid en Geschiedenis. Eerste Deel*, ed. C. P. SERRURE, Gent, 1855, p. 116-199 (hiernach im Folgenden zitiert). Der Aufsatz wurde auch separat herausgegeben: C. P. SERRURE, *Jacob van Maerlant's drie boeken van den Wapene Martijn, in het Latijn vertaald door Jan Bukelare, voor de eerste maal, naer het eenig bekende Handschrift, in het licht gegeven*, Gent, 1855.

¹⁰ Eine kritische Neuausgabe und Interpretation ist in Vorbereitung. Ich greife dieser zukünftigen Edition hier nicht vor, sondern zitiere im Folgenden aus pragmatischen Gründen nach SERRURES allgemein zugänglicher, doch leider sehr fehlerhafter Ausgabe und biete zudem an einigen Stellen Konjekturen an. Der Text ist in SERRURES Edition nicht nur optisch falsch angeordnet, sondern er weist auch zahlreiche Störungen des Rhythmus auf (so z.B. I 7, v. 105, u. I 20, v. 288). Man findet zudem nicht wenige Verlesungen, die wohl zumindest teilweise auf das Konto des Herausgebers ge-

schung den lateinischen Text so lange ignoriert hat, dürfte vor allem auf der bisherigen Beurteilung seiner literarischen und poetischen Qualität beruhen. Während Serrure in vornehmer Zurückhaltung bemerkte, der Leser selbst möge den Wert der Fassung beurteilen¹¹, kam Pieter Leendertz im Jahre 1899 zu dem Ergebnis, Bukelares Text zeige das wohl erbärmlichste Latein, das er kenne. Von den Versen des Jacob van Maerlant verstehe Bukelare bitter wenig¹². Der Inhalt sei von ihm schlecht erfasst und zudem verwässert. Im Vorwort zu der von Leendertz/Verdam 1918 erstellten Edition der niederländischen Vorlage hieß es sodann erneut: „Het Latijn van Bukelare is van eene slechte soort ...“¹³. Man spürt in diesen kritischen Sätzen noch heute die Empörung darüber, dass es ein ansonsten unbekannter lateinischer Dichter gewagt hat, die verehrte Poesie des vaterländischen Dichters Jacob van Maerlant anzutasten. Da die Philologie des 21. Jahrhunderts von solchen Emotionen befreit ist, kann sie einen unbefangeneren Blick auf die Konzeption und Gestaltung dieser lateinischen Verse werfen. Eines sei aber bereits jetzt vorausgeschickt: „De Latijnse vertaling van de *Martijns* van Jacob van Maerlant door Johannes de Bukelare neemt een uitzonderlijke plaats in“¹⁴.

hen: z.B. I 55, v. 815 (*cosmita* statt *cosmica*), I 57, v. 850 (*jus snearis*), I 62, v. 924 (*fugas* statt *fugias*). Auch die metrischen Verse sind häufiger gestört: vgl. z.B. die beiden Hexameter I 44, vv. 651f. (*Nobilis es vere, | bonus est moribus, here*); III 38, vv. 573f. (*O Deus altissime, | prope te nos ethere pone*!). Zu den gestörten Pentametern siehe unten n. 31.

¹¹ Vgl. SERRURE, 1855, p. 124: „Over de waerde van de latijnsche vertaling zal ik hier niet uitweiden. De lezer oordeele zelf“.

¹² Vgl. P. LEENDERTZ Jr., „Naar aanleiding van Maerlant's Strophische gedichten“, *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 18 (1899), p. 89-118, hier p. 90: „De taal toch van Bukelare is mede van het erbarmelijkste Latijn dat ik ken, en toch zegt Serrure, dat Bukelare 'het Latijn meester' was. Ook van Maerlant's verzen echter begreep B. al bitter weinig ...“.

¹³ VERDAM/LEENDERTZ, 1918, p. XVIII.

¹⁴ P. WACKERS, „Latinitas en Middelnederlandse letterkunde. Ter inleiding“, in *Verraders en bruggenbouwers. Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en de Middelnederlandse letterkunde*, ed. P. WACKERS u.a., Amsterdam, 1996, p. 9-42, hier p. 28.

2. *Das poetische Konzept*

Eine erste wichtige Auskunft über die Motivation des Dichters und Übersetzers Bukelare geben die Prologverse zum ersten Buch, welche Serrure in seiner Edition wie folgt gestaltet hat:

I.

Scribere Martinum
 plerisque foret peregrinum;
 en breve latinum!
 Prosam metrum leoninum
 5 quidam cepere,
 sed opus non composuere;
 det mihi complere
 Deus, et quod glisco tenere.
 Verum ditamen
 10 Dictare Deus juvet! Amen.

II.

PROHEMIUM BREVE.
 Me delectat scribere
 Martinum metro prosa,
 cum Merlando libere
 prolixitas exosa;
 15 flagret hec rethorica,
 spirans ut rubens rosa,
 comite gramatica,
 venustate formosa.

Bereits ein erster Blick zeigt, dass Serrure die metrische und rhythmische Qualität der Verse gründlich missverstanden, diese daher falsch disponiert und ebenso falsch interpungiert, schließlich auch falsch interpretiert hat. Eine korrekte Anordnung und plausible Zeichensetzung ergibt das folgende Bild:

I

Scribere Martinum plerisque foret peregrinum.
 En breve, latinum, prosam, metrum leoninum!
 Quidam cepere, sed opus non composuere.
 Det mihi complere Deus et quod glisco tenere.

- 5 Verum ditamen dictare Deus juvet! Amen.
 Me delectat scribere
 Martinum metro prosa
 cum Merlando libere.
 Prolixitas exosa.
- 10 Flagret hic¹⁵ rethorica,
 spirans ut rubens rosa,
 comite gramatica,
 venustate formosa.

Übersetzung:¹⁶ „Einen Text [sc. in einer ganz bestimmten Weise] über Martin [bzw. einen Martinus] zu schreiben wäre für die meisten Menschen abwegig. Sieh her: [sc. hier hast du einen solchen Text], der kurz ist, der lateinisch ist, der Prosa [d.h. Rhythmen] und leoninische Metren aufweist! Einige haben ein [sc. solches] Werk begonnen, aber nicht vollendet. Möge Gott mir geben, dass ich es [d.h. das meinige] vollende und [sc. somit] in Händen halte, wonach ich mich sehne. Gott möge [sc. mich] darin unterstützen, einen wahrhaftigen Text herzustellen! Amen. Ich möchte in einer freien Übertragung in Metren und in Prosa [d.h. in Rhythmen] zusammen mit Maerlant über Martin [d.h. über Martin und Maerlant] schreiben. Weitschweifigkeit wird gehasst. Es lodere hier die Rhetorik, duftend wie eine rote Rose, begleitet von der Grammatik, welche schön ist aufgrund ihres Liebreizes“.

Die beiden Prologe gehören zweifellos zusammen und sind – trotz der formalen Differenz – als strophische Einheit aufzufassen, da Bukelare hier die Zahl 13 anstrebt (in Nachahmung des Jacob van Maerlant, dessen Strophen ebenfalls aus dreizehn Versen bestehen). Der erste Teil (vv. 1-5) ist in daktylischen Hexametern verfasst, der zweite (vv. 6-13) in Rhythmen. Letzterer besteht aus vier Paaren, in denen jeweils ein steigender Siebensilbler (7pp) mit einem fallenden Siebensilb-

¹⁵ Konj. HAYE; *hec* SERRURE.

¹⁶ Diese Übersetzung ist (ebenso wie die folgenden) keine wörtliche, sondern eine interpretierende, da Bukelares Stil stellenweise recht obskur ist und daher der Erklärung bedarf. Aus Platzgründen werden allerdings nur jene lateinischen Zitate übersetzt, welche für die Ausdeutung des Textes bedeutsam sind.

ler (7p) verschränkt ist¹⁷. Im ersten Teil sind die Verse 1-4 endgereimt (aabbcc), zusätzlich weisen alle einen leoninischen Binnenreim auf (die einzelnen Vershälften ergeben das Schema aaaabbbbcc). Der zweite Teil zeigt das Reimschema ababcbcb.

Metrum und Rhythmus werden in beiden Teilen thematisiert: Bukelare weist zunächst in Vers 1 auf die Exzeptionalität seines Unterfangens hin, einen solchen *Martinus* zu komponieren. Sodann stellt er im zweiten Vers die Specifica seiner Dichtung vor (das deiktische *En* kann nur auf einen unmittelbar vorliegenden Text verweisen): Diese Poesie ist erstens kurz. – Hiermit meint Bukelare jedoch keine Kürzung des Maerlantschen Textes, sondern er stellt lediglich heraus, dass seine Übersetzung nicht zu einer (im Vergleich zur Vorlage) längeren Paraphrase geführt habe; zugleich wird hierbei indirekt auf die dichterische Form verwiesen, welche nach zeitgenössischem Verständnis prägnanter als die Prosa ist. Bukelares Dichtung ist zweitens auf Latein geschrieben, d.h. eine lateinische Übertragung der mittelniederländischen Vorlage. Sie besteht drittens aus einer Kombination von Rhythmen (*prosa*) und Metren (*metrum*). Dabei sind die metrischen Verse (binnen)reimend gestaltet (*leoninum*)¹⁸.

In Vers 3 unterstreicht Bukelare den ungewöhnlichen Charakter seines Vorhabens: Nachdem er bereits im ersten Vers herausgestellt hat, dass sich die meisten Dichter für ein solches Projekt überhaupt nicht interessieren würden, räumt er nun ein, dass einige wenige ein solches Werk durchaus begonnen hätten. Sie seien allerdings an der Durchführung gescheitert. Serrure interpretiert die Bemerkung wie folgt: „En Bukelare zegt ons, in zijn voorwoord, dat reeds anderen, vóór hem, hunne krachten beproefd hadden om de Wapene-Martijn in leonijsche versen over te brengen; maer dat zy het hadden laten steken“¹⁹. Allerdings spricht Bukelare keineswegs davon, den *Martijn* ausschließlich in lateinische Leoniner zu über-

¹⁷ Zum System vgl. D. NORBERG, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Stockholm, 1958, p. 137-141.

¹⁸ Hiermit sind in erster Hinsicht die Hexameter gemeint, da die Rhythmen nach mittelalterlichem Verständnis ohnehin stets einen Reim aufweisen müssen.

¹⁹ SERRURE, 1855, p. 123.

führen. Sein besonderer Anspruch besteht vielmehr darin, reimende Rhythmen und binnenreimende Leoniner überzeugend miteinander zu kombinieren. Solches haben schon manche vor ihm versucht, doch er, Bukelare, ist angeblich der erste, welcher es tatsächlich geschafft hat! Hierbei wird nicht ausdrücklich notiert, ob sich die früheren poetischen Versuche nur auf den Martinus-Stoff bzw. nur auf die Maerlantsche Vorlage bezogen oder auch andere Themen aufgriffen.

Die Verse 6-9 wiederholen Bukelares poetisches Ziel: Der *Martijn* soll in eine Kombination aus Metren und Rhythmen übertragen werden. Hierbei verweist das Hyperbaton *Martinum ... cum Merlando* auf den Dialogcharakter des Werkes. Durch das Wort *libere* (v. 7) betont Bukelare zudem, dass es sich auf inhaltlicher Ebene um eine freie Übertragung handle (diese Aussage ist zweifellos zutreffend). Ferner wiederholt die Junktur *Prolixitas exosa* einen Aspekt, der ebenfalls bereits im ersten Teil des Prologs angesprochen worden ist: Der Text stellt eine poetisch prägnante, d.h. nicht verlängernde Wiedergabe der Vorlage dar (v. 2: *breve*). Die letzten Verse (10-13) bringen schließlich zum Ausdruck, worin Bukelare eine weitere Herausforderung sieht: Der Text soll erstens mit einer Fülle rhetorischer Figuren operieren (v. 10: *rethorica*) und zweitens ein sprachliches Feuerwerk bieten (v. 12: *grammatica*), indem er etwa seltene und gelehrt klingende Wörter (z.B. Graeca) verwendet. Eine genaue Lektüre des Textes zeigt, dass Bukelare diese beiden miteinander verschränkten Ziele konsequent umzusetzen versucht. In der Summe darf man sagen, dass der Autor sich ein anspruchsvolles Ziel gesetzt hat, welches im Bereich der formalen Verskunst und der Stilistik angesiedelt ist. Es ist zudem ein kleiner Vorschmack auf die spätere Flut von Zitaten und Allusionen, dass sich Bukelare schon im ersten Vers (*Scribere Martinum plerisque*) eine Anspielung auf eines der berühmtesten Lehrbücher des Mittelalters erlaubt: Das *Doctrinale* des Alexander von Villedieu beginnt mit dem Vers: *Scribere clericulis paro Doctrinale novellis* (Pars 1, Prooemium, v. 1)²⁰. Im dortigen

²⁰ Alexander de Villa-Dei, *Doctrinale*, ed. D. REICHLING, New York, 1974 (Studies in the History of Education, 11; Nachdruck der Ausgabe Monumenta Germaniae paedagogica 12, 1893).

frieren versteht. Dabei spielt er mit seiner Vorlage, indem er den Leser bis zum Ende des ersten Verses im Glauben lässt, dass mit dem Ehrentitel *stupor mundi* Jacob van Maerlant angesprochen werde. Dieser erscheint somit zunächst als eine theologische Autorität, welche einem Papst (nahezu) ebenbürtig ist. Erst nach Lektüre des zweiten Verses erkennt der Leser, dass nicht etwa Jacob das von der Welt bestaunte Objekt ist, sondern die erschütternden Ereignisse und das Fehlverhalten der Menschen im Diesseits den Betrachter in Staunen versetzen.

Bukelares Proöm II bietet zunächst drei Abschnitte (vv. 1-9), die jeweils aus zwei fallenden Achtsilblern (8p) und einem steigenden Siebensilbler (7pp) bestehen. Sodann folgt ein weiterer Abschnitt (vv. 10-13), der wiederum mit zwei fallenden Achtsilblern (8p) einsetzt, jedoch nun mit zwei steigenden Siebensilblern (7pp) schließt. Das Ende des Prologs wird durch zwei daktylische Hexameter gebildet. Während die rhythmischen Verse das Reimschema aabaabaacaacc ergeben, bilden die beiden binnenreimenden Hexameter als *concatenati* bzw. *Leonini caudati* den Schluss (c)c(c)c²⁴.

Im Ergebnis handelt es sich um einen grundsätzlich bekannten, ja geradezu berühmten Strophenbau: Die Verse 1 bis 12 bilden vier Stabat-mater-Strophen (2*8p + 7pp). Dass Bukelare dieses System scheinbar stört, indem er mit Vers 13 noch einen weiteren steigenden Siebensilbler hinzufügt, ist keineswegs eine Gedankenlosigkeit, sondern dem Wunsch geschuldet, die beiden abschließenden Hexameter durch zwei unmittelbar vorhergehende, ebenso gereimte Siebensilbler zu spiegeln. Metrum und Rhythmus sind auf diese Weise kunstvoll miteinander verschränkt. Vor allem aber erinnert der Dichter hierdurch numerisch an sein Vorbild Jacob van Maerlant, dessen Strophen aus dreizehn reimenden Rhythmen (aabaabaabaabb) bestehen²⁵. Paul Wackers hat vermutet, dass Bukelare Jacobs dreizehn Versen noch zwei weitere hinzuge-

²⁴ Zum System vgl. P. KLOPSCH, *Einführung in die mittellateinische Verslehre*, Darmstadt, 1972, p. 78f.

²⁵ Zu Jacobs Reimschema vgl. VERDAM/LEENDERTZ, 1918, p. LIX-LXV.

fügt habe, um sein Vorbild zu übertreffen²⁶. Diese Überlegung ist jedoch eher abwegig. Eine solche Addition von Metrum und Rhythmus verweist vielmehr auf das System der aus vier Versen bestehenden „Vagantenstrophe *cum auctoritate*“, in der ein (anfänglich der antiken, später auch der mittelalterlichen Poesie entlehnter) Hexameter oder Pentameter durch einen gemeinsamen zweisilbigen Endreim mit drei vorhergehenden rhythmischen Versen verknüpft wird²⁷. Zwischen 1160 und 1300 begegnet diese Strophenform in mehr als vierzig Gedichten, die man im weitesten Sinne der weltlichen Lyrik zuordnen kann; danach wird sie nur noch vereinzelt und überwiegend in zweisprachigen Mischgedichten verwendet²⁸. Zudem ist die Form in den Hymnen des 13. bis 16. Jahrhunderts weit verbreitet²⁹. Auf die Tradition der Vagantenzeile (7pp + 6p) verwiesen bereits die steigenden Siebensilbler (7pp) in den ersten Vershälften des zweiten Proöms. Im vorliegenden Fall hat Bukelare die *auctoritas* auf zwei Verse verdoppelt und damit hervorgehoben; die folgenden Strophen des Haupttextes setzen sich jedoch zumeist aus dreizehn rhythmischen und lediglich einem metrischen Vers zusammen. Die proverbiale *auctoritas* wird hierbei in der Regel³⁰

²⁶ WACKERS, 1996, p. 29, über die Strophen: „Die van Bukelare bevatten er vijftien, omdat elke strofe wordt afgesloten door een soort spreekwoord van twee regels met de dominante rijmklank. Dit is toegevoegd ten opzichte van de originele tekst. (Is dit een poging om het origineel in formele zin enigszins te overtreffen?)“.

²⁷ Vgl. P. G. SCHMIDT, „Das Zitat in der Vagantendichtung. Bakelfest und Vagantenstrophe *cum auctoritate*“, *Antike und Abendland*, 20 (1974), p. 74-87.

²⁸ Vgl. SCHMIDT, 1974, p. 76 u. 86.

²⁹ Vgl. SCHMIDT, 1974, p. 86.

³⁰ In I 57 findet man am Ende zwei Hexameter und einen Pentameter; möglicherweise sind hier die Verse 847-850 (ein gestörtes Distichon) zu athetieren. In I 58, v. 864, wird vv. 847-850 verdächtigerweise wiederholt. Strophe I 73 endet mit zwei Pentametern (allerdings mit Lizenz). Die inhaltlich bedeutsame Strophe III 4 schließt mit drei Hexametern, die konzeptionell ebenfalls wichtige Eingangsstrophe II 1 mit zwei Hexametern. Möglicherweise handelt es sich nur um – alternativ zu verstehende – Varianten.

entweder durch einen Hexameter oder (seltener) einen Pentameter³¹ gebildet.

Im Haupttext variieren die Rhythmen. So werden sie oft aus vier Stabat-mater-Strophen (2*8p + 7pp) und einem gleichsam freien letzten Vers gebildet. – Es begegnet etwa in I, IV als dreizehnter Vers ein steigender Achtsilbler (8pp). In I, V findet man hingegen vier Einheiten 2*8p + 7p sowie als dreizehnten Vers 7p. Strophe I 1 ist gegliedert als 2*8p + 7p, danach folgen 2*8p + 6p (möglicherweise ist der Text hier korrupt), sodann 2*8p + 7p, hierauf 2*8p + 7p, am Ende 7p. Strophe 1* zeigt wieder vier Stabat-mater-Strophen, danach folgen 2*7pp (d.h. insgesamt vierzehn Verse sowie der Leoniner). Strophe I 2 wiederum enthält vier Einheiten 2*8p + 7p sowie als dreizehnten Vers 7p. Strophe I 3 bietet vier Einheiten 2*8pp + 7p und als dreizehnten Vers 7p. Bukelare variiert somit ständig den Rhythmus und verlangt dadurch von seinen Lesern eine hohe Konzentration.

Es zeigt ferner die Raffinesse des Dichters, dass es ihm immer wieder gelingt, metrische Verse in seine Rhythmen einzuschmuggeln. So gliedert Serrure die Strophe I, VI in achtzehn Verse. Bereits diese Zahl verrät jedoch, dass die Disposition nicht korrekt sein kann. Bei Serrure lauten die ersten Verse (66-71):

Munde, fer inmundē,
 cur tam nequam, furibundē,
 stas, bonique sit raritas?
 Heu! michi responde:
 quo? qua? vel ubi venit? unde
 tanta tis cordis cecitas?

Eine genaue Analyse der Qualität dieser Verse ergibt jedoch ein anderes Bild (vv. 1-4):

³¹ Vgl. I 55, vv. 815f.; I, 56, vv. 830f.; I 63, vv. 939f.; I 73, vv. 1088-1089 (mit Lizenz); II 4, vv. 61f.; II 23, vv. 340f. (mit Lizenz); II 26, vv. 583f.; III 1, vv. 13f.; III 3, vv. 43f.; III 17, vv. 261f.; III 31, vv. 455f.; III 35, vv. 528f.; III 36, vv. 544f. Vgl. auch die gestörten Pentameter I 35, vv. 515f. (*Hoc iuit in fine, fallunt amore sine*); I 46, vv. 681f. (*equum iuditium vix dat atque pium*).

Munde, fer inmundē, cur tam nequam, furibundē,
 stas, boni que sit raritas?
 Heu! michi responde: quo? qua? vel ubi venit? unde
 tanta tis cordis cecitas?

Die Strophe beginnt also mit einem Hexameter, es folgt ein Rhythmus (8pp), danach erscheint wieder ein Hexameter, erneut gefolgt von einem Rhythmus (8pp). An diese vier Verse schließen sich zehn weitere Rhythmen an: dreimal 2*8p + 8pp sowie ein weiterer Rhythmus 8pp; die fünfzehnzeilige Strophe endet mit einem Hexameter (Serrures Verse 82-83). Auch hier sieht man somit die proteische Gestalt der Strophen und das Streben des Autors nach einer geschickten Verknüpfung von Metrum und Rhythmus. Denn die Hexameter können, wie nicht zuletzt Serrures Irrtum unterstreicht, zumindest partiell auch als Rhythmen gelesen werden!

3. *Bukelare als Übersetzer und Autor*

Im Haupttext begegnen einige weitere poetologische Aussagen. Diese müssen, anders als die Informationen der Prologe, jeweils im Vergleich mit der mittelniederländischen Vorlage gelesen werden. So führt Jacob van Maerlant in I 37 aus, dass Gott keine Unterschiede zwischen den Menschen mache. Die Strophe endet mit der Aussage: *Dits dies ic mi vergrame, | Want bet dinct mi ontame* (I 37, vv. 480f.). Bukelare greift dieses Thema in seinem Klartext auf, im Subtext kann man jedoch auch einen kleinen Verweis auf seine eigene Dichtung erkennen. Denn bei ihm heißt es in den abschließenden Versen (I 37, vv. 545-547): *omnes eque sublimo, | et nullum reprimo, si me vilem bene rimō*³². – „Alle erhöhe [d.h. lobe] ich in gleicher Weise, und ich unterdrücke niemanden [d.h. ich füge niemandem Schaden zu], wenn ich in meinen guten Reimen behaupte, dass ich ohne Wert sei“. Mit der antithetischen Kombination aus moralisierender Demutsbekundung (*vilem* = „nichtswürdiger Mensch“) und poetologischer Aussage („guter Dich-

³² SERRURE, 1855, druckt: *Si me vilem ; bene rimō*.

ter“) verlässt Bukelare den Rahmen des literarischen Gesprächs und tritt als eigene Person hervor.

Eine weitere Stelle verdeutlicht die zugrundeliegende Technik. In III 2 sagt Martin am Ende der Strophe (vv. 23-26):

Dits waerheit clær ende ghinghe;
 Subtjil ware therte, diet bevinghe,
 Want hogher dinc nes gheen.
 Nu antwoort onder ons tween!

Der Übersetzer Bukelare lässt an dieser Stelle (III 2, vv. 25-28) seinen Protagonisten Martin sagen:

Subtiles hoc aravimus,
 qui experiri proni
 hanc musam, cujus toni
 creditur³³ unisoni primi, summi quoque poni³⁴.

Übersetzung: „Wir haben dies als gründlich denkende Menschen geschrieben, die geneigt sind, eine Dichtungsart auszuprobieren, von der man meint, dass ihre ersten und letzten Töne als Reime gestaltet sind“.

Bukelare hält sich somit auch hier nicht sklavisch an seine Vorlage, sondern nutzt das Strophenende zu einer eigenen poetologischen Aussage. Denn er weist ausdrücklich auf die besonderen Reime (*toni ... unisoni*) hin, welche sowohl innerhalb (*primi*) als auch am Ende der Verse (*summi*) auftreten und diese zudem miteinander verknüpfen. Gemäß mittelalterlicher Terminologie sind *unisoni* metrische Verspaare, die den gleichen Binnen- und Endreim aufweisen³⁵. Es verrät einen nicht geringen Dichterstolz, dass Bukelare hier mit dem Wort *experiri* den formal experimentellen und neuartigen Charakter seiner Poesie betont.

Eine besondere Stellung nimmt die vierte Strophe des Buches III ein. Deren erste Hälfte, welche Bukelare inhaltlich recht treu übernimmt, spielt auf Exodus 19, 12-13, an und spricht von dem wilden Tier, das mit seinen Hörnern den Berg Gottes zu attackieren versucht (*omnis qui tetigerit montem*

³³ Hier wohl mit *creduntur* gleichzusetzen.

³⁴ Konj. HAYE; *doni* SERRURE.

³⁵ Vgl. KLOPSCH, 1972, p. 78f.

morte morietur | manus non tanget eum sed lapidibus opprimetur aut confodietur iaculis sive iumentum fuerit sive homo non vivet)³⁶. In der zweiten Hälfte lässt Jacob van Maerlant seine Figur Jacob zu Martijn sagen (vv. 46-52):

Du soecs mi in allen hoeken
Met rime sonder valsche van doeken:
Es dit goet? Ic wane neent!
Du telles mi metten wisen, cloeken:
Waert goet, ic souder di om vloeken;
Ic wane, dine herte meent,
Dattu mi heves verbeent.

Bukelares Übertragung lautet (III 4, vv. 51-63)³⁷:

Undique queris latentem
me per rithmum excellentem.
Si bonum: perscrutare!
Scribis me intelligentem
velut virum sapientem.
Te puto blasphemare
me velle. Quero: fare!
Musa, refer quare vel ubi fallit Bukelare.
Bestia, que tangit montem, lapidis³⁸ ruit ictu.
Hoc quid sit dictu, Presul sanctissime, dic tu.

Übersetzung: „Mich, der ich mich verstecke, suchst du überall, angeblich weil ich in meiner rhythmischen Dichtung brilliere. Ob das [sc. Geschriebene] gut ist: überprüfe es! Du schreibst, ich sei kundig wie ein weiser Mann. Doch ich glaube, dass du mich vor Gott verhöhnen willst. Ich bitte: sprich! Meine Muse, erzähle mir, warum und wo Bukelare absichtlich etwas Falsches sagt. Das wilde Tier, welches den Berg berührt, stürzt durch den Wurf des Steines. Heiligster Bischof, sage, was das zu bedeuten hat“.

³⁶ Vgl. auch Hebr 12, 20: *non enim portabant quod dicebatur et si bestia tetigerit montem lapidabitur*. Vgl. Jacob van Maerlant, III 4, vv. 40-45: *Moyses spreek in sinen boeken: | Beesten, die den berch besoecken, | Moeten sijn gbesteent. | Beeste es die mensche, die wille roeken | Te naeuwe omme die Godheit loeken; | Hets recht dat hijt beweent*. Vgl. Bukelare, III 4, vv. 45-50 (SERRURES Interpunktion korrigiert durch HAYE): *Moysen audi loquentem: | Bestiam montem tangentem | oportet lapidare. | Bestia cunctipotentem | Indagans per cecam mentem, | hec debet vapulare*.

³⁷ Anordnung und Interpunktion nach HAYE.

³⁸ Konj. HAYE; *lapidem* SERRURE.

Bukelare folgt hier zwar zunächst den Gedanken seiner mitelniederländischen Vorlage; zumindest in den letzten drei Versen streift er jedoch die Rolle des treuen Übersetzers ab und tritt namentlich selbst als Sprecher auf. Hierbei wird er durch die Anrufung seiner Muse und die Anrede an einen namenlosen Bischof (auf dessen Identität noch einzugehen sein wird) als eigenständiger *poeta* sichtbar. Insgesamt ist für jenen Leser, dem das volkssprachliche Vorbild nicht präsent ist, kaum noch erkennbar, dass Bukelare in den ersten Versen dieser Strophe gar nicht als auktoriales Ich gesprochen hat. Auch hier beobachtet man somit, wie sich Bukelare (wiederum gegen Ende einer Strophe) in die Poesie des Jacob van Maerlant einschleicht und vom Übersetzer zum Autor mutiert.

Doch wie beschreibt Bukelare selbst seine literarische Rolle? Die problematische Situation wird bereits deutlich, wenn man berücksichtigt, dass Jacob zu Beginn des dritten Buches über sein eigenes Werk Folgendes ausführt (III 1, vv. 1-13):

Ic mane mannen metten wiven,
 Die dit sullen lesen of scriven,
 Upten hoghesten ban,
 Dat si dit dicht laten bliven
 Rene, dat siere niet in en driven
 Woort, lettre, af no an.
 Doen sijt ooc, hem sal becliven
 Mijn ban, ende sine sulne afwriven
 Niet moghen nochtan.
 Hennes gheen spot dit van keitiven,
 Hets daer ic mi omme liete ontliven,
 Eer icker schiede van.
 Nu hore die leren can.

Hätte Bukelare diese Bannandrohung ernst genommen, so hätte er niemals Jacobs Werk übersetzen dürfen. Denn wie er selbst genau weiß (vgl. Proömium I, 8: *libere*), bedeutet jede Übersetzung einen massiven Eingriff in die Textgestalt und den Sinn des Gesagten. Dennoch überträgt Bukelare auch diese Verse munter und ohne Hemmungen ins Lateinische (III 1, vv. 1-14):

Moneo vos, inspecturos
 presens scriptum vel lecturos,
 sub penis anathematis
 huic nichil addituros;
 volo rithmos permansuros;
 sin alias vos faciatis,
 scitote vos incursuros
 iram meam, ac perjuros,
 ac me offensum redditis.
 istud opus derisuros
 scribo sensu carituros.
 Qui me redarguitis:
 Discite vel ruitis in foveam meritis!

Übersetzung: „Ihr, die ihr das vorliegende Werk betrachten und lesen werdet, ermahne ich unter Androhung der Exkommunikation, dass ihr diesem Werk nichts hinzufügen möget. Ich wünsche, dass die Rhythmen so bestehen bleiben. Wenn ihr dem aber zuwider handeln solltet, so wisset, dass ihr meinen Zorn spüren und Eidbrecher sein werdet. Und ihr werdet mich verärgern. Ich halte hiermit schriftlich fest, dass diejenigen, welche dieses Werk verspotten sollten, nicht bei Verstand sind. Ihr, die ihr mich kritisiert: lernt dazu oder stürzt durch eigenes Verschulden in die Grube!“

Da an vorliegender Stelle weder Martins noch Jacobs Name erscheinen, muss der Leser annehmen, es spreche der Dichter Bukelare. Der Übersetzer schlüpft somit ohne sprachliche Markierung auch hier in die Rolle des Autors.

Zu Beginn des zweiten Buches heißt es bei Jacob van Maerlant (II 1, vv. 1-13):

Martijn, slaepstu? slaept dijn sin?
 Sprec! hebstu gheen spreken in?
 Du dinkes mi verdoren.
 Dune achtens meer no min
 Dan omme weelde ende om ghewin:
 Wiltu di dus versmoren?
 Waert al dijn, dat comt in Swin,
 Gout, seluer, stael, loot, iser, tin,
 So blevestu verloren,
 Daetstu ter doghet gheen beghin.

Hef up dijn hovet ende dinen kin!
 Tontijt waerstu gheboren!
 Hebstu dichtens versworen?

Bukelare überträgt dies wie folgt³⁹:

Dormis? Dormit tuus sensus?
 Fare, ne sis reprehensus!
 Quid frustra conturbaris?
 Nil⁴⁰ optas nisi census?
 Voluptatibus succensus,
 Inermis suffocaris?
 Licet tui foret census⁴¹
 Sluse thesaurus immensus,
 Nil prodest. – Condempnaris.
 In virtutibus accensus,
 Totus celo sis suspensus.
 Parumper iam loquaris,
 Dictare ny iuraris.
 Dic: cur non faris? Bene tunc⁴² dictare probaris.
 Dic: cur non faris? Me tradere nil meditaris?

Übersetzung: „Schläfst du? Schläft dein Sinn? Sprich, damit du nicht getadelt wirst! Warum verwirrst du dich selbst in unsinniger Weise? Sehnst du dich nur nach Reichtum? Von Leidenschaft entfacht, erstickst du, ohne dich wehren zu können? Selbst wenn der gewaltige Schatz von Sluis Teil deines Besitzes wäre, so würde er dir doch nichts nützen. – Du wirst trotzdem verdammt. Eher sollst du dich ganz dem Himmel widmen, von Tugenden entflammt. Sprich jetzt ein wenig, sofern du nicht abgeschworen hast, jemals wieder zu dichten. Sag: Warum redest du nicht? Es wird sich dann doch zeigen, dass du gut dchtest. Sag: Warum redest du nicht? Meinst du, dass ich⁴³ dir nichts berichten kann?“

Im mittelniederländischen Original wird nur vom Seearm Zwin gesprochen (II, 1, 7: *Swin*), nicht aber von dem dort ge-

³⁹ SERRURES Interpunktion und Disposition korrigiert von HAYE.

⁴⁰ Wohl in *Nibil* zu ändern.

⁴¹ Konj. HAYE; *fore densus* SERRURE.

⁴² Konj. HAYE; *tamen* SERRURE.

⁴³ Vielleicht ist *Me* in *Mi* (= *Mibi*) zu ändern.

legenden Ort Sluis (*Slusa*). Man kann letzteren natürlich als Sinnbild des Reichtums verstehen, dennoch bleibt zu fragen, ob hier nicht auch eine Beziehung zu Bukelare (oder gar zu Jacob van Maerlant) besteht.

Am deutlichsten wird die Methode der Infiltration in der letzten Strophe des dritten Buches, welche als Epilog fungiert. Hier schreibt Jacob van Maerlant (III 39, vv. 495-507):

Amen, Jacop, lieve gheselle!
 Mi dinct dat ic di sere quelle,
 Doch haddies groten noot.
 Alsic dit lese ende spelle,
 Maghic leren, als ic vertelle
 Mijn ghelove al bloot,
 Daer ic bi scuwen mach die helle,
 Up dat ic mi daertoe versnelle,
 Te doene dat God gheboot.
 God die de doot wrac van Abelle,
 Bringhe ons noch ter hogher celle,
 Dats in Abrahams scoot,
 Naer dese corte doot!

Bukelare übersetzt diese Strophe wie folgt⁴⁴:

Amen⁴⁵. Jacob Merlandinus
 Diceris. Ego Martinus
 te nimis⁴⁶ molestavi.
 Hoc legendo sum divinus,
 non a fide peregrinus.
 Indulge, si erravi.

Supplex oro tis vicinus,
 ne condempner, jam supinus,
 hoc qui translatavi,
 ex quo rithmus fit latinus;

⁴⁴ Bei SERRURE, III 39, vv. 575-588: *Amen, Jacob, Merlandinus | diceris, ego Martinus | te nimis molestavi; | hoc legendo sum divinus, | non a fide peregrinus, | indulge si erravi; | supplex oro tis vicinus, | ne condempner jam supinus, | hoc qui translatavi, | ex quo rithmus fit latinus; | sed suscipiat nos sinus | Abrabe, quod rogavi. | Amen do, suavi | modulo prestante sua vi.*

⁴⁵ *Abeu* Hs. Oxford (gemäß PRIEBSCH, 1896).

⁴⁶ *minus* Hs. Oxford.

sed suscipiat nos sinus
 Abrahe, quod rogavi⁴⁷.
 Amen do, suavi modulo prestante sua vi.

Explicit Martinus, latine translatus a Johanne Bukelare, presbytero⁴⁸.

Man mag die erste Hälfte der Strophe mit ihrem Hinweis auf das – für die Belehrung notwendige – „Quälen“ des Gesprächspartners (*quelle – molestavi*) noch als eine recht freie Übertragung der mittelniederländischen Vorlage verstehen. Ins Deutsche übersetzt, lauten die ersten sechs Verse:

„Amen. Du heißt Jacob van Maerlant. Ich, Martin⁴⁹, habe dich allzu sehr behelligt. Indem ich dieses lese [bzw. vortrage], bin ich bei Gott und weiche nicht vom rechten Glauben ab. Verzeih, wenn ich einen [sc. theologischen] Irrtum begangen haben sollte.“

Hingegen geht die zweite Hälfte der Strophe neue Wege: Hier spricht der Autor Bukelare. Ins Deutsche übertragen lauten seine letzten Verse:

„Als dein Nachbar bitte ich nun demütig betend darum, nicht verurteilt zu werden, der ich dies hier übersetzt habe, wodurch ein lateinischer Rhythmus entsteht. Vielmehr möge der Schoß Abrahams uns aufnehmen – darum bitte ich. Ich sage nun ‚Amen‘ in meinen süßen Versen, welche durch ihre eigene Kraft herausragen.“

Es endet der *Martinus*, ins Lateinische übertragen vom Priester Jan Bukelare.“

Nicht ohne Geschick hat Bukelare Jacobs Abraham-Motiv aufgegriffen und zu einer eigenen Strophenhälfte umgeformt. Interessant ist hier auch der Hinweis auf die Nachbarschaft (*tis vicinus*). Es ist denkbar, dass Bukelare hierzu durch Jacobs Strophe II 2 angeregt worden ist, in der Martijn sagt:

⁴⁷ Hierauf in Hs. Oxford die Zeile: *in gloria suam* (!).

⁴⁸ Anordnung und Interpunktion nach HAYE.

⁴⁹ Bei alternativer Interpunktion: „Ich hingegen heiße Martin“.

Jacop, du woens in den Dam
 Ende ic tUtrecht; dies ben ic gram,
 Dat wi dus sijn verscheden.
 Weetstu wat mi oit mesquam?
 Dat ic bate noch nie en vernam
 Ant dichten van ons beden.
 So es mi die sin worden so lam,
 Dat icker node weder an quam;
 Dit doet mi verleden.
 Du wecs mi als een stotel ram.
 Al bestu wilt, du werts tam;
 Lere dine woorden cleden
 Soetelike ende ghereden!

Bukelares diesbezügliche Übertragung lautet (II 2, vv. 18-32)⁵⁰:

In Dam fossa tui lecti,
 sub campanis et Trajecti
 moror, sic separamur.
 Scis: plus teduit amplecti
 carmen, quo nos cerno plecti.
 Nam rithmo nil lucratur.
 Hinc me sentio deflecti
 sensu, non⁵¹ rithmi recti
 pre tedio privatur.
 Tuo cornu nolo pecti,
 potero jam vagus flecti!
 Dulciflua loquamur,
 Ne forsā irascamur.
 Si mutuo famur, dulci sermone fruamur.

Übersetzung: „In Damme steht die Grube deines Bettes; und ich lebe unter den Glocken von Utrecht. – So sind wir voneinander getrennt. Du weißt: Es hat mir noch mehr Verdruß bereitet, mich mit einem Gedicht zu befassen, durch das wir miteinander verbunden werden⁵². Denn mit Rhythmen machen wir keinen Gewinn. Doch jetzt merke ich, dass

⁵⁰ SERRURES Graphie, Interpunktion und Disposition korrigiert durch HAYE.

⁵¹ Vielleicht ist zu konjizieren: *nam* oder *neque*.

⁵² Alternativ: „... durch das wir bestraft werden.“

ich mich von meinem Entschluss abbringen lasse. Nicht werden wir aus Verdruss des richtigen Rhythmus' beraubt. Ich will [sc. nun] nicht [sc. länger] von deinem Horn attackiert werden⁵³. Ich schwanke schon, man kann mich überreden! Lass uns also mit süß fließender Stimme sprechen, auf dass wir nicht in Zorn geraten. Wenn wir abwechselnd reden, wollen wir die süße Sprache genießen“.

Trotz dieses möglichen Vorbildes könnte die im Epilog erwähnte 'Nachbarschaft' auch ein Hinweis auf eine reale geographische Nähe sein, welche sich auf den Autor Bukelare bezieht.

4. Die poetischen Quellen und das literarische Profil des Dichters

Ohne auch nur einen einzigen Namen zu nennen, spielt Bukelare immer wieder auf die nordfranzösischen Klassiker des 12. und 13. Jahrhunderts an. So heißt es in I 72, vv. 1063-1065, innerhalb einer misogynen Partie: *nam rerum intemperies, | vilissima congeries, | in terris et in celis*. Vorlage ist die *Cosmographia* des Bernardus Silvestris, welche mit einer Beschreibung der chaotischen und hässlichen Silva beginnt⁵⁴.

In der bereits zitierten ersten Strophe des dritten Buches, die ein Prologgedicht darstellt, spricht Bukelare ferner eine Bannandrohung gegenüber möglichen Neidern und Spöttern aus⁵⁵. Auch wenn eine solche grundsätzlich topisch ist, so

⁵³ Die mahnenden Worte wirken also wie das spitze Horn der *bestia*, von welcher Jacob in III 4 spricht. Alternativ ist auch an die Hacke zu denken, mit welcher der Boden bearbeitet wird, oder an den Kamm, mit dem man die Haare bürstet. In jedem Fall geht es um eine hartnäckige (und schmerzhaft) Prozedur.

⁵⁴ Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. P. DRONKE, Leiden, 1978 (Textus minores, 53); hier Meg. I, vv. 1-4 u. 18-21: *Congeries informis adhuc, cum Silva teneret | Sub veteri confusa globo primordia rerum, | Visa deo Natura queri, mentemque profundam | Compellase Noym: ... | ... | Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax, | Discolor Usie vultus, sibi dissona massa, | Turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum | Optat, ...*

⁵⁵ III 1, vv. 1-12: *Moneo vos inspecturos | presens scriptum vel lecturos | sub penis anathematis; | huic nichil addituros; | volo rithmos permansuros; | sin alias vos faciatis, | scitote vos incururos | iram meam, ac perjuros; | ac me offensum redditis | istud opus derisuros; | scribo sensu carituros | qui me redarguitis.*

wird hier wohl auch konkret auf den Beginn der sog. *Ars versificatoria* angespielt, in dem sich Matthäus von Vendôme ausführlich mit seinen Kritikern auseinandersetzt⁵⁶. Des Weiteren findet man bei Bukelare mehrere Allusionen an die Rose als das Symbol menschlicher Vergänglichkeit, es werden zudem die *Artes* und das *speculum vite* erwähnt⁵⁷. Man sollte diese Begriffe als versteckte Hinweise auf den *Anticlaudianus*⁵⁸ und das berühmte Gedicht *Omnis mundi creatura*⁵⁹ des Alanus ab Insulis verstehen. Zwar bezieht sich bereits Jacob van Maerlant selbst ausdrücklich auf Alanus⁶⁰, dennoch kennt Bukelare dessen Schriften offensichtlich aus eigener Lektüre.

Aufgrund seiner Themen (*Avaritia* und andere Laster, Klerikerschelte) verweist Jacobs bzw. Bukelares Werk darüber hinaus auf die Vers-Satiren des 12. und 13. Jahrhunderts⁶¹. Insbesondere Bukelares lateinische Version erinnert in vielen Formulierungen und Reimen an den ersten, moralisierenden Teil der *Carmina Burana* (ohne dass deshalb eine direkte Abhängigkeit bestehen müsste)⁶². Dass Bukelare zudem die Ge-

⁵⁶ Matthäus von Vendôme, *Ars versificatoria*, ed. F. MUNARI, Rom, 1988 (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 171), Prol. 1-7; vgl. insbesondere 5 (... *quisquis ... caccinnare presumpserit*) und 7 (*Amplius, pannorum assutores ab inspectione huius operis excludantur*).

⁵⁷ Vgl. I, II, vv. 15-18 (*flagret hec rethorica, | spirans ut rubens rosa, | comite gramatica, | venustate formosa*); I, II 24-27 (*tenebescunt specula, | jacent rose, surgunt spine, | cadit granum pressum sine | fruge. mundi gloria ...*); I 26, vv. 370-372 (*Primus caritas est: rosa | sine metu, nec exosa, | sed pluens celi rorem*); III 37, vv. 558f. (*Hic vite speculum | bene cernitur atque peric[u]lum*).

⁵⁸ Alanus de Insulis, *Anticlaudianus*, ed. M. SANNELLI, Trient, 2004.

⁵⁹ Ediert bei P. KLOPSCH, *Lateinische Lyrik des Mittelalters*, Stuttgart, 1985, p. 302-304 (Nr. 64).

⁶⁰ Vgl. Jacob van Maerlant, I 45, v. 575 (*Al spreect in sinen boec Alaen*) und Bukelare, I 45, v. 656 (*Cave canis: o Alane!*).

⁶¹ Zur satirischen Sprache vgl. z.B. I 50, v. 740 (*et nummos collegisti*); I 61, v. 909 (*cupit es clerus furialis*); III 28, vv. 425f. (*Valde repentinam | queramus ob hinc medicinam*); I, VI, v. 78 (*ovi lanam, pellem tonde*).

⁶² Vgl. z.B. Jacob van Maerlant I 5, vv. 75f. (*mundi regina; | subito ruat ista ruina*) u. I 41, vv. 602-607 (*Ductrix natura cunctorum; | sors malorum ac bonorum, | crescens, decrescens, scitur, | hiis, illis sepelitur. | Prosperitas inoritur | fors quando sera moritur*) mit *Carmina Burana*, édd. A. HILKA - O. SCHUMANN, I. Band: Text. 1. *Die moralisch-satirischen Dichtungen*, Heidelberg, 1930, hier die Gedichte 14-18.

dichte des Galfred von Vinsauf und des Alexander von Villeneuve kennt, wurde bereits oben angemerkt.

Wenngleich Bukelare also mit den großen französischen Dichtern des 12. und frühen 13. Jahrhunderts vertraut ist, findet man fast keine direkten Zitate. Der Hauptgrund besteht zweifellos darin, dass jene Klassiker in Metren gedichtet sind, während Bukelare wie sein Vorbild Jacob van Maerlant (fast ausschließlich) Rhythmen komponiert. Der Zwang zum Endreim, welcher im Lateinischen schwerer zu erzielen ist als im Niederländischen, bedeutet zudem eine weitere Hürde, die den Autor noch weiter vom metrischen Formelgut der kanonischen *auctores* entfernt. Mitunter muss sich Bukelare poetischer Lizenzen bedienen (so z.B. I, 25, v. 364: *vulgale* statt *vulgare*), jedoch begegnen auch zahlreiche Reimtechniken, wie sie im hohen Mittelalter üblich sind (so z.B. II 7, 104f.: *fic-tu – dic tu*). Die deutlich proverbial geprägte Sprache weist zahlreiche Graeca, biblische Ausdrücke sowie gelehrte Vokabeln auf⁶³. Bukelare hat zudem offenkundig eine Vorliebe für Alliterationen und grammatische Spielereien⁶⁴. Die negativen Urteile früherer Philologen über die sprachliche Qualität des lateinischen Textes sind also sicherlich nicht gerechtfertigt; vielmehr löst der Dichter konsequent eben jenes auf Sprache und Stil bezogene Versprechen ein, das er im Prolog seines Werks gegeben hat.

5. Die zeitliche Einordnung

Wann hat Jan Bukelare seine lateinische Übertragung angefertigt? Constant Philippe Serrure stellte 1855 ohne überzeugende Beweise die These auf, dass der Text bereits kurz nach Jacobs Tod, d.h. wohl zu Beginn des 14. Jahrhunderts, ver-

⁶³ Vgl. z.B. I 1, v. 8: *effestucare*; I 1*, v. 13: *crisim*; I 17, v. 254: *stematē*; I 37, v. 536: *cosmici*; I 38, v. 551: *fenizatur*; I 46, v. 679: *canizāt*; I 57, v. 832: *annichilatur*; I 60, v. 893: *laos*; I 69, v. 1022: *bytalassum*; I 72, v. 1061 u. II 8, v. 118: *maneries* bzw. *manerie*; II 3, v. 39: *philosgamos*; II 3, v. 44: *philos*; II 12, v. 175: *stultiloquium*; III 17, v. 250: *filogisamus*; III 25, vv. 371-373: *Athanatos es, agye | in usya, uranice | cleos*.

⁶⁴ Vgl. z.B. I, VI, v. 75: *prope; procul et profunde*; I 70, v. 1043f.: *Hamis hamantur: | fatuique parumper amantur*.

fasst worden sei⁶⁵. Leendertz warnte hingegen 1899, eine so frühe Datierung sei völlig hypothetisch; aufgrund der beiden Überlieferungsträger müsse man eher vermuten, dass das lateinische Gedicht erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden sei⁶⁶. In der 1918 von Verdam/Leendertz besorgten Edition heißt es erneut, dass eine frühe Datierung in die Mitte des 14. Jahrhunderts durch nichts bewiesen sei. – „De zaak moet nog opnieuw worden onderzocht; ook is er nog geen doorlopende vergelijking ingesteld van de beide hss.“⁶⁷. Trotz dieser grundsätzlich begrüßenswerten Vorsicht muss der Text meines Erachtens aus den folgenden Gründen eher früh datiert werden:

Erstens: Bukelare hat lediglich die ersten drei *Martin*-Dialoge übersetzt, nicht hingegen den vierten Dialog (*Van den verkeerden Martine*), welcher wahrscheinlich unecht ist und wohl erst 1299 von einem anderen Autor hinzugefügt wurde. Hieraus könnte man die Vermutung ableiten, dass diese (wahrscheinlich pseudepigraphische) Ergänzung zum Zeitpunkt der lateinischen Übersetzung noch nicht vorlag.

Zweitens: Bukelare verweist in seinem Werk auf die nordfranzösischen Klassiker des 12. und frühen 13. Jahrhunderts. Sein Gedicht zeigt hingegen keine Spuren einer Rezeption der späteren Literatur.

Drittens: Die „Vagantenstrophe *cum auctoritate*“ sowie der leoninische Hexameter erfreuen sich jenseits der Hymnendichtung insbesondere im 12. und 13. Jahrhundert größter Beliebtheit.

Viertens: Sprache und Stil verweisen eher auf das 13. als auf das 15. Jahrhundert.

Fünftens: Die Liebe zur grammatischen Spielerei und zur Reimpointe deutet ebenfalls eher auf das (ausgehende) Hochmittelalter hin.

Sechstens: Während man im 15. Jahrhundert keine mit Bukelares Text vergleichbaren Werke findet, bieten das 13. und das 14. Jahrhundert zahlreiche literarische Parallelen experi-

⁶⁵ SERRURE, 1855, p. 120.

⁶⁶ Vgl. LEENDERTZ, 1899, p. 89-91.

⁶⁷ VERDAM/LEENDERTZ, 1918, p. XVIII.

menteller Poesie. Aus dem nordfranzösisch-flämischen Raum seien hier zwei Beispiele genannt: In den Jahren um 1279/1285 verfasst der in Lille lebende Kanoniker Adam de la Bassee eine metrische und gereimte Paraphrase zum *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis⁶⁸. Der Text ist – wie Bukelares Poem – als ein rhythmisches Experiment konzipiert, das mit vergleichbaren Reimen operiert⁶⁹. Ferner hat ein Kleriker namens Gillebert, der wohl aus dem Gebiet des heutigen Belgien, vielleicht sogar aus Flandern stammt, zwischen 1188 und dem Beginn des 13. Jahrhunderts eine kirchenkritische Satire *De superfluitate clericorum* verfasst⁷⁰. Der Text besteht aus 280 Vagantenstrophen, in die zahlreiche ursprünglich hexametrische, doch von Gillebert in Rhythmen umgewandelte *auctoritates* eingearbeitet sind. Die letzten drei Strophen des Gedichts bilden eine *Excusatio rithmi*, in welcher sich der Autor mit der ungewöhnlichen Konzeption seines Werks auseinandersetzt⁷¹. Dieser Epilog erinnert sprachlich ein wenig an Bukelares poetologische Äußerungen, insbesondere an das oben zitierte Schlusswort (III 39, vv. 575-588)⁷². Es wäre zwar unsinnig, hier die These einer direkten Abhängigkeit

⁶⁸ Adam de Basseia, *Ludus super Anticlaudianum*, ed. P. BAYART, Lille, 1930.

⁶⁹ Vgl. z.B. Adam 2, 3, vv. 3f. (*suavi – sua vi*) mit Bukelare, III 39, v. 587f. (*Amen do, suavi | modulo prestante sua vi*).

⁷⁰ Ediert durch R. B. C. HUYGENS, „Die Gedichte von Gillebert“, *Sacris erudiri*, 13 (1962), p. 519-586; Interpretation bei E. STEIN, *Clericus in Speculo. Studien zur lateinischen Verssatire des 12. und 13. Jahrhunderts und Erstedition des 'Speculum prelatorum'*, Leiden - New York, 1999 (Mittelaltinische Studien und Texte, 25), p. 23-26, 39-44, 58-77.

⁷¹ Vgl. str. 278-280: *Hec qui leges, forsitan dices quod erravi, | Modulos et rithmicam legem non servavi. | Quidam est hic, fateor, quod sciens non cavi: | Sursum tendunt aliqua, que quasi gravavi. || Pauci quidem vitant hoc, nec ego vitavi, | Culpam non diffiteor, sed consideravi | Lyras horum, qui non sunt pectoris ignavi, | Et cordas licentie similis notavi. || Horum viam imitans paulum deviavi, | Lapsus sum in aliis, sed hic claudicavi, | Nec lusisse penitet, si non plus peccavi: | facilem non punias culpam pena gravi.*

⁷² *Amen. Jacob Merlandinus | Diceris. Ego Martinus | te nimis molestavi. | Hoc legendo sum divinus, | non a fide peregrinus. | Indulge, si erravi. | Supplex oro tis vicinus, | ne condempner, jam supinus, | hoc qui translatavi, | ex quo rithmus fit latinus; | sed suscipiat nos sinus | Abrabe, quod rogavi. | Amen do, suavi modulo prestante sua vi.*

von Gillebert aufzustellen; die Ähnlichkeiten zeigen aber immerhin, dass auch der lateinische *Martinus* den experimentierfreudigen Zeitgeist insbesondere des späten 13. Jahrhunderts atmet.

Siebtens: Die Idee, einen volkssprachlichen Text in lateinische Verse zu übertragen, passt ausgezeichnet zu den literarischen Strömungen des 13. Jahrhunderts⁷³. In derselben Zeit, d.h. im Jahr 1279, widmete der flämische Dichter Balduinus Iuvenis seinen *Reynardus vulpes* dem Propst Johann von Brügge, einem Mitglied des Domkapitels von Sint Donaas (wo Jacob van Maerlant einst ausgebildet worden war)⁷⁴.

Achtens: Ebenfalls eine interessante Parallele bietet Wilhelm Jordaens, geboren vermutlich Anfang des 14. Jahrhunderts in Brüssel und gestorben 1372 im nahen Augustinerchorherrenstift Groenendael. Jordaens hat nicht nur mehrere Werke seines Mitbruders Jan van Ruysbroeck (1293-1382) aus dem Volkssprachlichen ins Lateinische übertragen, sondern mit seinem *Conflictus virtutum et viciorum* (*Avellana*) auch ein satirisches Streitgedicht in Vagantenstrophen verfasst⁷⁵. Einleitend heißt es dort: *Hunc tractatulum rigmaticum tam in theutonico quam in latino composuit ...*⁷⁶. Jordaens hat somit sowohl eine mittelniederländische als auch eine lateinische Fassung angefertigt. Mit diesem Autor verbinden Bukelare daher nicht nur der Rhythmus, das Thema und die dialogische Gattung, sondern auch die gedankliche Verknüpfung von mittelniederländischer und lateinischer Sprache. Die Jordaens-Parallele ist zwar kein Argument für eine sehr frühe Datierung,

⁷³ Vgl. WACKERS, 1996; zu den lateinischen Übersetzungen volkssprachlicher Werke vgl. W. L. GRANT, „European Vernacular Works in Latin Translation“, in *Studies in the Renaissance*, ed. W. PEERY, Austin, 1954 (Publications of the Renaissance Society of America, 1), p. 120-156.

⁷⁴ Balduinus Iuvenis, *Reynardus vulpes*. *De Latijnse Reinaert-Vertaling*, ed. R. B. C. HUYGENS, Zwolle, 1968.

⁷⁵ Wilhelm Jordaens, *Avellana*. *A Fourteenth-Century Debate*, ed. L. J. JOHNSON, Cambridge, MA, 1985 (Speculum Anniversary Monographs, 9); Willem Jordaens, *Conflictus virtutum et viciorum*, ed. A. ÖNNERFORS, Düsseldorf, 1986 (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 74).

⁷⁶ Ed. JOHNSON, 1985, p. 39.

sie macht es jedoch zumindest unwahrscheinlich, dass Bukelares Text erst im 15. Jahrhundert entstanden sei.

Es sei hier ausdrücklich zugestanden, dass keines dieser Argumente im Einzelnen wirklich zwingend ist. Es handelt sich lediglich um Überlegungen, die auf isolierten und grundsätzlich bezweifelbaren Indizien beruhen. Dennoch soll die These, dass der Text noch in das ausgehende 13. Jahrhundert oder in das beginnende 14. Jahrhundert zu datieren sei, im Folgenden durch eine genauere Betrachtung der Person des Dichters überprüft werden.

6. *Bukelare als historische Person*

Der Name des Dichters ist eindeutig belegt⁷⁷: Er nennt sich in III 4, v. 59, selbst *Bukelare*, zudem wird er in den Kolophonen der beiden Handschriften als *Johannes Bukelare presbyter* bezeichnet. Dass der Dichter ein Priester gewesen sei, ist dem Werk selbst allerdings nicht zu entnehmen. Ferner notiert der Kolophon des Oxforder Codex, dass dieser lateinische *Martin*-Text *editus Sluse*, d.h. in Sluis verfasst und ‘veröffentlicht’ worden sei. Diese Information könnte (irrtümlich) aus dem Gedicht herausgelesen sein, da Bukelare in II 1, vv. 7-9, den Ort erwähnt (*Licet tui foret census | Sluse thesaurus immensus, | Nil prodest ...*). Von einem Abfassungsort ist dort natürlich keine Rede, doch immerhin ist die direkte Nennung von Sluis wohl nicht allein der Maerlantschen Vorlage geschuldet, sondern von Bukelare neu eingeführt worden (Jacob spricht nur vom *Swin*). Dass Bukelare zudem ein Flame ist, verrät nicht nur seine Sprachkompetenz, sondern auch sein Familienname.

Die räumliche und zeitliche Nähe Bukelares zu Jacob van Maerlant stellt hier den entscheidenden Aspekt dar. Schon 1916 hat J. J. A. A. Frantzen vermutet, dass sich hinter der literarischen Figur des Martijn (bzw. des Martinus) ein zeitgenössischer Bischof von Utrecht verberge, da der heilige Martin der Patron des dortigen Doms ist und bei Jacob van

⁷⁷ Zum Autor vgl. die Überlegungen von SERRURE, 1855, p. 119f.

Maerlant explizit auf Utrecht hingewiesen wird⁷⁸: *Jacob, du woens in den Dam | Ende ic tUtrecht ...* (II 2, vv. 1-2)⁷⁹. Allerdings muss man einschränkend hinzufügen, dass explizit nur bei Bukelare, nicht jedoch bei Jacob von einem Bischof gesprochen wird (III 4, v. 63).

Hier sollte man somit zwei Möglichkeiten bedenken: Zum einen mögen Jacob van Maerlant und Bukelare mit der Figur des *Martijn*/*Martinus* lediglich auf den heiligen Martin, Bischof von Tours, verwiesen haben. Zum anderen könnte sich hinter der Figur auch ein zeitgenössischer Bischof verbergen. In Frage kämen Johann I. von Nassau (Elekt 1267-1290), Johann II. von Sierck (1290-1296) und Wilhelm II. Berthout (1296-1301). Wenn sich Bukelare in eigener Person (!) mit seiner Anrede *Presul sanctissime* (III 4, v. 63) tatsächlich an einen bestimmten zeitgenössischen Prälaten gewandt haben sollte, der hinter dem Decknamen *Martijn*/*Martinus* stand, so stellt sich allerdings die Frage, woher er um die wahre Identität der literarischen Figur hätte wissen können, da doch Jacob van Maerlant in der Vorlage keineswegs von einem Bischof spricht. Auf welchem Wege könnte er diese Information bezogen haben?

Dem obigen Katalog von Argumenten, welche für eine frühe Datierung der Übersetzung sprechen, muss man hier noch eine weitere Überlegung hinzufügen: Warum unternimmt es Bukelare überhaupt, den Maerlantschen Text zu übertragen? Eine plausible Antwort bestünde darin, dass er mit dem Autor und/oder dem Adressaten in persönlicher Beziehung steht. Es ist hingegen weniger wahrscheinlich, dass er etwa in der Mitte des 15. Jahrhunderts, d.h. hundertfünfzig Jahre nach Jacobs Tod, nur aufgrund der Berühmtheit dieses Dichters einen solchen literarischen Versuch unternommen haben sollte. Ein Mann von seinen poetischen Fähigkeiten hätte vielmehr mühelos ein eigenes Gedicht komponieren können. Dass er hierauf jedoch verzichtet und stattdessen einen volkssprachli-

⁷⁸ J. J. A. A. FRANTZEN, „Maerlants's Martijn“ und „Naschrift“, *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 35 (1916), p. 95-102 u. 102f., hier p. 95f.

⁷⁹ Entsprechend heißt es bei Bukelare, II 2, vv. 18f.: *In Dam fossa tui lecti, | sub campanis et Trajecti | Moror ...*

chen Text in das Lateinische überträgt, deutet eher auf eine zeitliche und räumliche Nähe zu Jacob van Maerlant hin. Wenn der angesprochene *praesul* ein zeitgenössischer Bischof sein sollte (und dies ist natürlich nur eine Vermutung), so besitzt das Übersetzungsprojekt im Hinblick auf einen solchen Adressaten eine gewisse Plausibilität: Der von Jacob an den Bischof von Utrecht gesandte Text fordert geradezu eine zeitnahe ‘Veredelung’; das Lateinische entspricht der Dignität eines solchen Prälaten.

In diesem Zusammenhang muss man auch den Epilog des Textes berücksichtigen. In der letzten, oben zitierten Strophe (III 39) spricht Bukelare in eigener Sache, wenn er zu Jacob sagt (vv. 585-588): *Supplex oro tis vicinus, | ne condempner, jam supinus, | hoc qui translatavi, | ex quo rithmus fit latinus*. Als sein ‘Nachbar’ mag Bukelare vielleicht ebenfalls in Damme gewohnt haben (möglicherweise auch in Sluis oder Brügge). Zwar ist eine solche geographische Nähe nicht zwingend mit einer chronologischen Nähe gleichzusetzen, dennoch sei hier die Vermutung gewagt, dass Bukelare ein Zeitgenosse und Bekannter des Jacob van Maerlant gewesen ist. Aus eben diesem Grunde weiß er, dass sich der Text an den amtierenden Bischof von Utrecht richtet. Es ist ferner nicht auszuschließen, dass er auch eine persönliche Beziehung zu diesem Prälaten pflegt.

Die lateinische Fassung dürfte somit im ausgehenden 13. Jahrhundert oder im beginnenden 14. Jahrhundert entstanden sein. Aus einem solchen lebensweltlichen Bezug erklärt sich vielleicht auch, weshalb Bukelare versucht hat, dem formalen Vorbild möglichst nahe zu kommen. Allerdings war er dadurch gezwungen, inhaltlich recht frei zu übersetzen⁸⁰. Paul Wackers hat im größeren Zusammenhang zu Recht an das italienische Sprichwort „traduttore traditore“ erinnert⁸¹. – Der Übersetzer ist immer auch ein Verräter⁸². Wackers hat die vermeintliche Bevorzugung der formalen Imitation vor der Be-

⁸⁰ Vgl. SERRURE, 1855, p. 124.

⁸¹ WACKERS, 1996, p. 9.

⁸² Zum Grundsätzlichen vgl. *The Medieval Translator. The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, ed. R. Ellis, Cambridge, 1989.

wahrung des Inhalts als Zeichen des Respekts gegenüber der stilistischen Qualität des Jacob van Maerlant interpretiert⁸³. Es ist jedoch fraglich, ob man diese beiden Aspekte so klar gegeneinander ausspielen kann. Legt man die mittelniederländische Vorlage und die lateinische Übertragung nebeneinander, so zeigt sich auf den ersten Blick, dass Bukelare selbstverständlich kein schlichter Übersetzer ist, sondern vielfach neue Wege geht. Gerade in der jeweils zweiten Hälfte einer Strophe oder an deren Ende erlaubt er sich zudem bisweilen eigene poetologische Bemerkungen, indem er als Autor entweder nahezu unbemerkt in die literarischen Rollen der mittelniederländischen Vorlage schlüpft oder diese sogar offen transzendiert.

Für den Zwang zur Modifikation der Maerlantschen Gedanken ist nicht unbedingt die Wahl des Rhythmus verantwortlich, da dieser bekanntlich manche Freiheiten bietet und auch das Lateinische dem Dichter mit einer liberalen Wortstellung entgegenkommt. Dramatischer wirkt sich hingegen die Beachtung des lateinischen Endreimes aus. Das von Jacob vorgegebene Reimschema aabaabaabaabb gewinnt dabei durch den zusätzlichen Binnenreim im letzten Langvers einen noch höheren Schwierigkeitsgrad. Angesichts solcher Hürden hilft dem Autor oftmals nur die Flucht in den grammatischen Reim. Dass Bukelare das Strophenende durch die Einführung metrischer *auctoritates* anspruchsvoller gestaltet hat als sein Vorbild, ist zudem ein Hinweis auf den formalen Ehrgeiz des so genannten Übersetzers. Wie der oben erwähnte Prolog zeigt, sieht Bukelare hier, und nicht etwa im Inhaltlichen, die größte poetische Herausforderung. Die Verknüpfung von Rhythmus, Reim und Metrum ist zwar an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert in der „Vagantenstrophe *cum auctoritate*“ bereits fest etabliert, doch führt Bukelare diese Tradition nicht einfach weiter, sondern versucht sie mit den formalen Konventionen volkssprachlicher Dichtung zu harmonisieren. Im Ergebnis zeigt sich ein innovatives, formal sogar singuläres Kunstwerk.

⁸³ WACKERS, 1996, p. 29.

Zusammenfassung

Jacob van Maerlant (ca. 1230 – ca. 1300) gilt als einer der bedeutendsten mittelniederländischen Dichter. Zu seinem umfangreichen Œuvre zählt neben Lehrdichtung, Historiographie und Hagiographie auch ein poetischer Dialog zwischen einer – auktorial beeinflussten – Figur namens Jacob und dessen Freund Martin (*Martijn*). Wohl um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert unternimmt es ein flämischer Priester namens Jan Bukelare, diesen Dialog unter erheblichen Modifikationen ins Lateinische zu übertragen (*Martinus*). Auf formaler Ebene verfolgt er hierbei den Plan, die endreimenden Rhythmen der volkssprachlichen Vorlage mit den Metren lateinischer Poesie zu verknüpfen. Darüber hinaus schaltet er sich an prominenten Stellen als Person in die Dichtung ein und mutiert somit vom Übersetzer zum Autor. Aufgrund dieses experimentellen Charakters nimmt Bukelares Werk innerhalb der lateinischen Literatur des Spätmittelalters eine exzeptionelle Position ein.

The Γενικὸς Ἀλφαβητικὸς
Κατάλογος:
the handwritten catalogue of the
collection of Byzantine manuscripts
of Hiera Mone Karakallou
(Mount Athos)*

by

Stefan ROYÉ

(*Amsterdam*)

Preliminary remarks

This article introduces the *Γενικὸς Ἀλφαβητικὸς Κατάλογος Κωδίκων καὶ Βιβλίων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Καρακάλλου* [further: *Genikos Alphabetikos Katalogos*], the handwritten catalogue of the collection of Byzantine manuscripts [χειρόγραφα] and old printed books [έντυπα] of Hiera Mone Karakallou¹, one of the twenty monasteries on the monastic

* This article is dedicated to H. Mone Karakallou. Without the support and great hospitality of the monks of this monastery, it would have been impossible to conduct this work. The author wants also to thank Dr. Erich Lamberz, Prof. Efthymios Litsas, Dr. Walter G. Brokkaar and Fr. Dr. Alexios Trader for their helpful suggestions and improvements.

¹ Ἱερὰ Μονὴ Καρακάλλου. The full official name, based on a document by hegoumenos Stefanos in 1875, is: Ἱερὰ Βασιλικὴ Σταυροπηγιακὴ Πατριαρχικὴ καὶ Κοινοβιακὴ Μονὴ τοῦ Καρακάλλου, cf. CHRYSOCHOIDES-GOUNARIDES 1985, p. 9. The monastery is dedicated to the Apostles Peter and Paul (who are commemorated on 29 June). For a general picture of the foundation and history of M. Karakallou, see GERASIMOS

peninsula Mount Athos in Northern Greece². On the following pages we will provide an introduction to the catalogue and present a ('semi-diplomatic') edition³ of the manuscripts section of the *Genikos Alphabetikos Katalogos*.

The *Genikos Alphabetikos Katalogos* is a twentieth century testimony to a process of continuing codex preservation and cataloguing in a Greek Orthodox monastic context, reflecting the dynamics of growth⁴ and decline of the collection. It throws light on a significant number of unfamiliar codices (66 codd⁵) if compared to Lampros I-II [1895-1900] and indicates which codices have disappeared since Lampros. The handwritten catalogue has not been published to date and has thus remained unknown to wider scholarship. We have chosen to present only the manuscript section of the *Genikos Alphabetikos Katalogos* in this article – the part entitled *Χειρόγραφοι Κώδικες* (341 codices in total⁶), for reasons of a primarily

SMYRNAKIS 1903 [2005], p. 574-580. M. Karakallou occupies the eleventh place in the hierarchical sequence of the twenty Athonite monasteries (Μοναί) and the archived documents were gathered and published by CHRYSOCHOIDES-GOUNARIDES 1985.

² An interesting picture of the beginnings of Athos is presented in WARE 1996: 'St Athanasios the Athonite: traditionalist or innovator?', p. 3-16. Thoroughly elaborated studies from a historical point of view are: PAPACHRYSSANTHOU 1992; MEYER 1894. Further basic literature: GERASIMOS OF SMYRNA 1903 [2005]; CHRISTOU 1987; Amand de Mendieta 1972; MAMALAKIS 1971; LAKE 1909; GEDEON 1885.

³ We have chosen not to produce a diplomatic edition of the handwritten catalogue, since its structure is not fully adequate for our current purpose, which is to pave the way for a short descriptive catalogue, an endeavour that will be carried out in a future phase of the project. In chapter II.A (and especially II.A.2) we further set out the reasoning behind the choices made in this edition.

⁴ SEE LITSAS 1987 and KADAS 1996 with regard to the phenomenon of increase of manuscripts on Mount Athos.

⁵ In these 66 codd. are included 2 Slavic and 1 Romanian codices. In fact, there are 63 Byzantine codices in the Karakallou *Γενικός Ἀλφαβητικός Κατάλογος*, which are not found in Lampros I-II. See I.c.10 and Index 2.

⁶ From the collection of 341 codices included in the handwritten catalogue there are 3 codices and 1 liturgical scroll currently missing from the library [Karakallou 37, 124, 294, 150 (εὐλητάριον)]. Lampros describes 4 further codices [LAMPROS I 1895: codd. 105, 202, 203, and 246], but these are not included in the present Karakallou catalogue (see Index 1). Lampros's codex 246, however, is mentioned in the Index 1 to the catalogue, but

practical nature. The original decision of the (anonymous) Karakallou cataloguers was to unite the body of manuscripts and the old printed books [Ἐντυπα: 3,450 codd⁷] under one cover⁸.

The initiative to publish the manuscript section of the catalogue was born in the context of an ongoing research programme entitled *Catalogue of Byzantine Manuscripts* [CBM⁹], as part of a sub-project – *The Mone Karakallou Catalogue and Library Project*¹⁰, initiated in 2008. The edition intends to con-

it has remained unnumbered in the Karakallou catalogue itself. It is a liturgical scroll (εὐλητάριον), which is currently kept in the showcase in the Museum of Karakallou. This implies that there are 338 codices (337 codd. and 1 scroll) physically present in Karakallou today. The *Genikos Alfabetikos Katalogos* also mentions 4 Slavic and 1 Romanian codices. The 4 Slavic codices are codd. 34, 35, 325, 326 (see PAVLIKIANOV 2001): ‘The Athonite Monastery of Karakallou – Slavic presence and Slavic manuscripts’, p. 21-45. The Romanian codex is cod. 324. Thus there are actually 333 Byzantine manuscripts present in Karakallou (check 2010).

⁷ This number (3,450 printed books) is found in the *Genikos Alfabetikos Katalogos* old printed books section and has not been checked by the author. It seems to us that this number may increase considerably when this collection is investigated.

⁸ The full title of the catalogue: *Γενικός Ἀλφαβητικός Κατάλογος Κωδίκων καὶ Βιβλίων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Καρακάλλου* indicates the catalogue’s composite nature (manuscripts and old printed books). The parallel history of Byzantine manuscripts (since the sixteenth century) and Greek (old) printed books should ideally be studied together, since very similar codex forms persisted in Greek printed editions of liturgical, biblical, hermeneutical, hagiographical and ascetical books. See for the particular Athonite collections of ἔντυπα: PAPADOPOULOS 2000. (cf. TOMADAKIS 1993, p. 66-70, 131-142).

⁹ The CBM: *Catalogue of Byzantine Manuscripts* is an international research programme that aims to develop new catalogues of the Byzantine manuscripts based on *codico-liturgical* criteria, the leading idea being that the codex forms of the Byzantine ecclesiastical manuscripts – which accommodate biblical, patristic and liturgical texts – were determined by their liturgical function and the inherent purpose of the incorporated texts. The CBM is financed by the Dutch Organisation of Scientific Research (NWO) and housed at the Protestant Theological University (Kampen, Netherlands).

¹⁰ The primary task of the *Mone Karakallou Catalogue and Library Project* is to make the holdings of the Karakallou Library more accessible, and to present the actual importance of the ancient treasures by means of new catalogues, as well as a rearrangement of the library’s holdings. The aim is to encourage the study of the primary sources of Orthodox monastic life in their

tribute to the ongoing cataloguing work of the monastery's holdings that is being conducted with the agreement of the Holy Synod of the Monastery of Karakallou and its hegoumenos, the reverend archimandrite Philotheos.

Cataloguing a local monastic collection, such as that at M. Karakallou, provides, in a paradigmatic, instructive manner, a case study of some of the issues in which we are particularly interested: the liturgical programme in which the codices functioned; the means of storage of the codices and their use for correction, edition, translation, liturgical and ascetical studies. One of the CBM's chief objectives is to relate the preserved Byzantine codices to the monastery's present-day liturgical and ascetical programme, considering them a product of the longstanding, living tradition of orthodox monastic communities¹¹ and highlighting the empirical character of the collection (the employment of codices in services and for private use). The intriguing question is how the liturgical programme of this monastery and the books in use today tell us something of the codices of earlier days¹².

The manuscripts presented in the *Genikos Alphabetikos Katalogos* date from between the ninth and the nineteenth centuries, as is common for manuscript collections of the monasteries, sketes and kellia on Mount Athos. There are also twentieth century codices on Mount Athos (for instance M. Dionysiou Typikon codices, no. 851 and no. 850, the first written in 1909 by monachos Dometios, the second in 1939 by Geron

authentic environment, i.e. within the Monastery itself, and in the liturgical life of the monastic community. The project is set out in (Greek): Προσχέδιο Έργου Ανάδειξης των Καταλόγων και της Βιβλιοθήκης της Ιεράς Μονής Καρακάλλου (Δεκέμβριος 2008). Η διάσωση της συσσωρευμένης Ορθοδόξου Βυζαντινής βιβλιογραφίας στο διηνεκές της ζωντανής και αδιάλειπτου παράδοσης; (English): *Concept Plan Mone Karakallou Catalogue and Library Project* (Dec 2008).

¹¹ Still valuable is the insightful sketch of Athonite ascetical life, its organisational forms and literature by MEYER 1890.

¹² EHRHARD I-III 1937-1952, already presented this insight in *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, a codico-liturgical approach *avant la lettre*.

Iakobos)¹³. The Karakallou collection includes some codices that originate from a time before the foundation of Karakallou in AD 1018, the oldest being Karakallou 95, a ninth century parchment Εὐαγγέλιον codex¹⁴.

An overview of the chronological scope of the 67 dated [χειρόγραφα χρονολογημένα], the 269 undated¹⁵ and 2 not dated Byzantine codices [ἄχρονολόγητα χειρόγραφα] preserved in the library of M. Karakallou can be provided as follows (see Index 3 and 4):

Dated manuscripts (χειρόγραφα χρονολογημένα):

XIX 11; XVIII 8; XVII 30; XVI 11; XV 4; XIV 1; XIII 1; XII -; XI -; X 1.

Undated manuscripts (ἄχρονολόγητα χειρόγραφα):

XIX 30; XIX/XVIII 9; XIX(X) 1; XVIII 50; XVIII/XVII 2; XVII(XIV) 1; XVII 37; XVI 39; XVI(XIV) 1; XV 35; XIV 33; XIII 19; XIII/XII 1; XII 3; XI 5; X 1; IX 2.

Not dated manuscripts: 2.

The bulk of the manuscripts (dated and undated) in Karakallou date from the fifteenth to the nineteenth century, testifying to a continued manuscript production that ran parallel to book printing¹⁶. What was the reason for this ongoing manuscript produc-

¹³ See PAPAIOGLOU 1990, p. 454-455. There are other examples of twentieth century codices in the M. Dionysiou collection.

¹⁴ LAMPROS I 1895 dated the codex in the ninth century and this date was maintained in the Karakallou catalogue. GREGORY I 1900, p. 440 also dated the majuscule codex first in the ninth century (indicating his doubt with a question mark '?'), but changed this later to eighth century (sic), GREGORY III 1909, p. 1236. However ALAND 1994: / 689 [U-/esk], dates the codex as being from much later: tenth-eleventh century (also '?').

¹⁵ 'Undated' are manuscripts without a calligraphical note indicating the date of writing, but whereby the age of the codex is determined approximately (per century, half a century or even between more narrow confines of time). 'Not dated' codices are not dated until now.

¹⁶ In the catalogues of manuscripts and modern codicology there is no borderline in the fifteenth century (beginning of the printing press). All Byzantine codices, whatever their age or date of writing, are registered, described and studied. Indeed, the scope of Byzantine manuscript production extends from the fourth to the twentieth century, comprising the whole post-Byzantine and New Greek eras.

tion? Was it driven by economic necessity, strongly persistent calligraphical customs, or ancient traditions? Or did manuscripts need to be replaced after natural disasters, such as fires in the monastery?¹⁷ Whatever the reason may have been, each codex is of interest in its own right and close scrutiny will reveal it is a testimony to its own age and provenance. The contents of the fifteenth to nineteenth century manuscripts correspond to that of the earlier codices, and all are in some way or another related to the liturgical needs of monastic life. In this article, we will discuss this liturgical *need* for manuscripts and provide illustrations for this need from the catalogue itself (paragraph I.A).

The particular value of the catalogue at hand lies in the fact that it opens a window on an ancient monastic manuscript collection in its present-day state of preservation. Modern Byzantine codicology encourages research that concentrates primarily on *whole* collections¹⁸ as well as the environment in which they were or are housed¹⁹. In the case of a monastic library such as Karakallou this comprehensive approach (the ‘collection’ as a whole) appears essential for one to adequately understand the conceptional and functional aspects of the individual codices that make up the whole. Worthy of attention is the manner in which the manuscripts are stored in the monastery, not only in the library [βιβλιοθήκη], but also in the central church [καθολικόν]²⁰ and in other places of storage: the treasury [σχευοφυλάκιον], the refectory [τράπεζα] and in monks’ cells [κελλία]²¹. In I.B, we will

¹⁷ There was a great fire in Karakallou in 1879 and more recently in 1988 there was a fire in the building where the manuscripts were kept. The manuscripts were all quickly transferred to the Katholikon and were saved (some codices still bear the signs of this fire).

¹⁸ MAZAL 1992, p. 8.

¹⁹ Present-day provenance, the repositories in Byzantine Greek monasteries, is considered to be very similar to the original provenance of the codices. The Dionysiou Typikon codex N^o 851 (written in 1909) mentioned above is a fine example of this, reflecting earlier Typikon codices of the same monastery, Dionysiou 625, a codex written by monachos Ignatios Chrysocheres in 1624 and some earlier sabbaitic Typika of the sixteenth century.

²⁰ LAMPROS I 1895 remarks that codex 246 (a liturgical scroll without signature) and codices 247-250 were kept in the church of the monastery (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς μονῆς).

²¹ See ROYÉ 2007, *The Inner Cohesion between the Bible and the Fathers in Byzantine Tradition. Towards a codico-liturgical approach to the Byzantine Manuscripts*,

shortly look at the library setting in Karakallou. Further research should indeed investigate the *use* of the various liturgical books in connection with their locations of storage, for example the books found in the Katholikon – on the Ἱερά Τράπεζα (*Holy Table*) in the Ἱερατεῖον (*Sanctuary*), in small bookcases in the two χοροί of the Ναός (*central Church*) and in the Νάρθηξ (*Narthex*), as well as their places of use during services. This tells us much of their function.

In I.c, we provide a historical overview of former and present-day Karakallou catalogues, setting the present-day Karakallou catalogue against the background of earlier catalogues and inventories, in a historico-functional perspective. Parts 2 and 3 present the actual edition of the *Genikos Alphabetikos Katalogos*.

When preparing this edition, we checked the physical presence of the codices on site²². Furthermore, we compared the numbering system of the catalogue against earlier catalogues (Lampros), and chose to adhere to the signatures of the codices as given in the *Genikos Alphabetikos Katalogos*, providing the Lampros catalogue numberings in a concordant table (Index 1)²³. All updates provided are based on present-day data from Karakallou²⁴. Of special interest is the catalogue's alphabetical tabulation structure, implying that the codices are roughly divided into groups according to their (chief) contents or writer. This manner of presentation paves the way for a future classified catalogue. A *Karakallou Short Descriptive Catalogue* is foreseen in the coming years, providing an exact description of codex contents, indicating precisely all incorporated textual units and apparatuses (textual, liturgical, hermeneutical,

'The authentic library milieu of the Byzantine Greek manuscripts', p. 123-125: 'Divers church books, biblical commentaries and theological works were stored in a room close to the church, in the treasury (Skeuphylakion) or in the library ... The church itself (the 'Katholikon') is also a holding, housing codices for daily usage in the liturgy and other services.' (p. 124).

²² See note 7 above.

²³ The signatures of the Karakallou *Genikos Alphabetikos Katalogos* are given priority above Lampros's catalogue numbering(s), since these are used in the monastery's present-day catalogue system. For the user's convenience a concordant table Αντιστοιχία Καταλόγων Σπ. Λάμπρου – Μονής included in the handwritten catalogue is provided in Index 1.

²⁴ LITSAS 2000 has already contributed to this in his article 'The Mount Athos Manuscripts in the Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments'.

hymnographic-musical)²⁵, presenting the titles (or subheadings) of the included works, the number of folios of textual items and some elementary codicological data.²⁶

I. INTRODUCTION TO THE KARAKALLOU ΓΕΝΙΚΟΣ ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΟΣ ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ

A. The liturgical need for Byzantine codices

Over the past few years the notion that the majority of Byzantine codex *forms* that originated in the tradition of the Christian Church, stem from their function in liturgical and ascetical practice has been brought to the fore in modern manuscript studies and in different branches of philological and theological studies. It has led to the *codico-liturgical approach*²⁷ that is characteristic of the CBM programme²⁸. The Byzantine codices of the Karakallou collection, of which the far greater part (over 95%) is of a liturgical or ascetical nature²⁹, are thus not regarded as mere historical artefacts, as containing texts that may be isolated from their context and purpose, but they are, in general, the concrete expression of a

²⁵ The assessment of the individual codices of the collection is planned in stage 3 (*Karakallou Extensive Descriptive Catalogue*), with the help of standard referential works and editions used in modern codicology.

²⁶ See II.B *Future cataloguing work in M. Karakallou*.

²⁷ See ROYÉ 2007 and 2008 ('An Assessment of Byzantine Codex and Catalogue Research: Towards the Construction of a New Series of Catalogues of Byzantine Manuscripts').

²⁸ This approach is similarly attractive to different branches of Greek Orthodox scholarship. See 'Ιερουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον. Ἡ Ἀγία Γραφή στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Πρακτικὰ Ἐ' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου, (Ποιμαντικὴ Βιβλιοθήκη 10), Athens: Church of Greece, 2004.

²⁹ The catalogue shows that there are also works other than ecclesiastical incorporated in some manuscripts. Non-ecclesiastical works are found alongside ecclesiastical documents in for instance Karakallou cod. 103 [Lampros 62]; cod. 183 [Lampros 70]; cod. 58 [Lampros 241]. Here they are situated beside biblical, liturgical, hagiographical, ascetical or canonical books. The issue of how the corpora of, for example, ancient Greek Classical literature were delivered in the Byzantine manuscripts together with ancient Greek Christian literature certainly deserves attention in future research focusing on 'integral' codex delivery. Cf. WILSON 1983.

living practice. ‘*Den zahlreichen Hss-Schreibern der byzantinischen Zeit war es nicht darum zu tun, das reiche Erbe der patristischen Vergangenheit als solches zu erhalten und den vollen literarischen Nachlaß eines jeden Kirchenschriftstellers der Nachwelt als historische Dokumente zu überliefern, sondern sie schreiben aus unmittelbar praktisch-kirchlichen Interessen, unter denen das liturgische an erster Stelle stand.*’ [Ehrhard, 1937³⁰]. The monks today are witnesses of a dynamic, hermeneutic process of continued reading and study, as they employ, revive and reinterpret the documents of old³¹.

The manuscript collection of M. Karakallou (together with the collection of old printed books) is an excellent codico-liturgical case study. The group of Byzantine liturgical manuscripts (the denotation ‘liturgical’ is here given a broader meaning than only *service books*, i.e. group I³²) can be subdivided into commonly accepted categories³³. This leads to the following overview³⁴.

³⁰ EHRHARD I 1937, p. 209. This opinion of A. Ehrhard concerns the hagiographic-homiletic codex conception and delivery in the context of his catalogue work in this area.

³¹ See for instance, FR. ALEXIS (TRADER) 2010, *A Meeting of Minds: Aaron Beck's Cognitive Therapy and Ancient Christian Wisdom* (unpublished dissertation).

³² The liturgical imprint of groups I and VI is self-evident. The liturgical elements of codex group II were discussed in GREGORY I-III 1900-1909, von Soden (Greek New Testament); RAHLFS 1914, Rahlfs 1915 (Greek Old Testament); EHRHARD I-III 1937-1952 (Greek Hagiographical-Homiletical, Ascetical-Catechetical codices). Cf. evidence in ROYÉ, 2008, ‘Existing Paradigms of Manuscript Classification’, p. 45-66. In the group canonical codices (VII), meant is Byzantine Canon Law (Νομοκάνων) are included large amounts of liturgical materials. This group has received new attention and the liturgical impact will be explored (cf. MEYENDORFF 1983, ‘Ecclesiology: Canonical Sources’, anticipated such research).

³³ PAPADOPOULOS-KERAMEUS I-V 1891-1915; POLITIS 1961, 1991; EHRHARD/KRUMBACHER 1897; Beck 1959; Tomadakis 1993.

³⁴ The fundament of this codex classification according to *liturgical criteria* was laid in ROYÉ 2007, ‘The proposed classification of the Byzantine manuscripts’, p. 154-165. See also ROYÉ 2008, ‘The contours of a codico-liturgical model of classification’, p. 79-100. In this contribution one can find the implementation (application) of these methodological principles on the basis of one actual manuscript collection assessed in its liturgical environment.

Groups of Byzantine liturgical manuscripts in M. Karakallou

- I. Liturgical (Service) codices [L]: 175 codd
- II. Liturgical Bible codices [L/B]: 34 codd
- III. Liturgical Hagiographical codices [L/HA]: 26 codd
- IV. Liturgical Hermeneutical codices [L/HE]: 26 codd
- V. Liturgical Ascetical codices [L/A]: 25 codd
- VI. Liturgical Musical codices [L/M]: 25 codd
- VII. Liturgical Canonical codices [L/C]³⁵: 11 codd

The statistics presented in the overview above speak for themselves. Excluded from this group are the 3 Apologetic/Dogmatic codices (Ap/D)³⁶, as well as the 11 non-ecclesiastical codices (Classical and post-Classical literary works (Non-Eccl)). The categories are characterised by a clear liturgical imprint; the manuscripts comprising them, however, are often approached from a literary angle, and from a variety of different academic disciplines. The box above shows how the manuscripts of the Karakallou collection together comprise an intertwined liturgical network, their use being ruled by the Typikon.³⁷ The need for interdisciplinary Byzantine codex research is evident.

Below we present some of the, in our view, more significant liturgical and ascetical manuscripts at Karakallou.

³⁵ Note that this group of canonical manuscripts, like the Typikon codices (which are of a canonical character too, which is reflected in the equivalents *κανών* and *κανονάριον*) were not used in the services themselves, although some documents were read aloud in the Trapeza, as the *τυπικὰ κτητορικὰ* (foundation typika of Byzantine monasteries). See for instance the *Ἰπποσύπωσης* by the hegoumenos Timotheos of M. Evergetis in Constantinople, ed. GAUTIER 1982, p. 14-94 [text], esp. p. 90-91: 'J'ordonne de lire le présent typikon au début de chaque mois au moment de vos repas pour que vous vous rappeliez mes prescriptions et que vous en tiriez un profit spirituel'.

³⁶ Also within this group are some documents integrated in Byzantine liturgical context, for instance the *Συνοδικόν* which is read after the Orthos on the Sunday of Orthodoxy, the first week of Great Lent, and was adopted in the *Τριώδιον* 2003, p. 327-348. cf. ed. GOUILLARD 1967.

³⁷ How these groups of manuscripts belong and are related to the liturgical monastic programme, in which the Typikon (and Typikon manuscripts) plays a crucial role, is the subject of a forthcoming article by the present author.

Groups of Byzantine Liturgical codices from the Karakallou Genikos Alphetikos Katalogos

I. Liturgical (Service) codices

Ὡρολόγιον (*codd.* 321-322), Εὐχολόγιον (*codd.* 114-123); Ὁκτώηχος (μικρά) (*codd.* 255-256); Παρακλητική (Ὁκτώηχος μέγα) (*codd.* 260-268); Τριώδιον (*codd.* 256, 306); Πεντηκοστάριον (*codd.* 256, 331); Μηνάϊον (*codd.* 196-214) and Τυπικόν (*codd.* 303-305).

II. Liturgical Biblical codices

Εὐαγγέλιον (*codd.* 94-101); Τετραευαγγέλιον³⁸ (*codd.* 292-302); Ἀπόστολος (*codd.* 36 and 273); Παραξάποστολος (*codex* 301, together with Τετραευαγγέλιον); Ψαλτήριον (Ὡιδαί) (*codd.* 310-329); Προφητολόγιον (*codd.* 32, 278).

III. Liturgical Hagiographical codices

Συναξάριον / Μηνολόγιον / Συναξαριστής (*codd.* 282-288, 291; 215).

IV. Liturgical Hermeneutical (Homiletical) codices

Πανηγυρικόν / Κυριακοδρόμιον (*codd.* 178, 190-191).

V. Liturgical Ascetical codices

The ascetical corpus of Ephraim: Λόγοι καὶ παραινέσεις (*codd.* 104-106); the collection of ascetical logoi of John of Sinai, Κλίμαξ (*codd.* 143-145); the corpora of Καθήσεις (*codd.* 129-130) of Theodore the Studite (small and large collection)³⁹; Ἀσκητικόν/Γεροντικόν/ Πατερικόν (*codd.* 54-55, 176-177, 185, 187, 258-259, 269-271).

VI. Liturgical Musical codices

Directly connected with the other ceremonial-liturgical manuscripts (*codd.* 216-242).

³⁸ Preferred is Τετραευαγγέλιον instead of Τετραευάγγελον (as in the Karakallou catalogue). The designation *Tetraevangelion* ('fourfold Gospel codex') seems the most adequate; it is used especially in the titles of the codices themselves, in catalogues of manuscripts and individual codex descriptions (siglum e in ALAND 1994).

³⁹ One may conjecture (as is also suggested by Ehrhard) that these 'small' and 'large' collections (and Ehrhard found also a 'mixed' type of both) were created for liturgical practice. Cf. Ehrhard II, p. 226-227.

VII. Liturgical Canonical codices

Νομοκάνων (*codd.* 193-195, 248-254).

All codices are based on the same underlying *Typikon structure*⁴⁰.

The complex and demanding liturgical programme⁴¹ of a coenobitic monastery such as M. Karakallou presupposes the availability of many liturgical books the whole year round. The accumulation of such a varied body of codices must have implied the acquisition and collection of books by the hegoumen, gerons and individual monks⁴², the donation of books to the monastery from outside (by friends and guests)⁴³, as well as the production of books by copyists⁴⁴, partly to replace

⁴⁰ We learned from the former typikaris of Karakallou, fr. Nektarios, that the Typikon which is in use in M. Karakallou is basically the same as the Typikon edited by Hiera Mone Dionysiou Τυπικόν ἢ Τυπικὴ διάταξις τῆς καθ' ἡμέρας Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Ἀγίου Διονυσίου· περὶ τῆς καθημερινῆς ἀκολουθίας, τοῦ Ἑσπερινοῦ, τοῦ Ὁρθρου καὶ τῆς Λειτουργίας, κατὰ τε τὰς Κυριακὰς καὶ τὰς λοιπὰς ἑορτὰς τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, μετὰ πασῶν τῶν περιπτώσεων αὐτῶν, Hiera Mone Hagiou Dionysiou (Hagion Oros, 2004). This is a printed edition of the handwritten Typikon of 1909 (Hagion Oros, Mone Dionysiou, cod. 850, by monachos Dometios).

⁴¹ A. Ehrhard took the Typikon of the Evergetis monastery in Constantinople (Athens, Nat. Libr. 788, XIth/XIIth), see ed. DIMITRIEVSKY I 1894, resp. p. 256-499 and p. 499-601, as *paradigm* for his hagiographical and homiletical codex classification and related this Typikon system (indirectly) also to codex research of NT (Gregory) and OT (Rahlf's) and moreover to ascetical and catechetical corpora. This idea of laying a Typikon manuscript at the base of codex and classification research is still very useful.

⁴² The codices came to the monastery from different corners. Some were ordered by the hegoumenos for the direct needs of the monastery, others came from nearby Athonite monasteries and sketes, and also from other places outside Mount Athos, as donations by guests or benefactors, or brought in by those who became monks, etc.

⁴³ With regard to the collection of Byzantine manuscripts in Mone Vatopediou, see LAMBERZ 1998, p. 565: 'It will be useful to distinguish between two categories of manuscripts. In the first place I include manuscripts which were written inside the Monastery (or at least by commission of an Abbot or monk of Vatopaidi). In the second place those manuscripts that found their way to the library by virtue of donations and legacies'.

⁴⁴ LAMBERZ 2002, 'Βιβλιογράφοι και βιβλιογραφικά εργαστήρια στο Ἅγιον Ὄρος κατὰ τὴν ἐποχὴ τῶν Παλαιολόγων', p. 143-172 [πιν. 1-18], with regard to M. Karakallou, see p. 144. See also LAMBERZ 1991, 'Die

the old codices with new ones⁴⁵, in the form of exact copies of the same type or by restructured, or reorganised codex compilations, and partly as *palimpsests*⁴⁶. Thus the Athonite monastery libraries accommodate a stream of codex accumulation⁴⁷ up until the present day⁴⁸. Insufficient research has been conducted into the provenance of the manuscripts in M. Karakallou⁴⁹, and this subject certainly requires further attention in the near future⁵⁰.

Handschriftenproduktion in den Athosklöstern bis 1453', p. 84, where one Isaac of Karakallou (Tetraevangelion codex, Καρκαλλίου 20, έτ. 1289/90) is mentioned as βιβλιογράφος (cf. the Κατάλογος των αγιορειτών βιβλιογράφων της εποχής των Παλαιολόγων, p. 151-152 of the Lamberz 2002 article).

⁴⁵ Probably some works were copied by monks for their own personal edification and found their way after their death to the monastic library.

⁴⁶ Cf. LAMBERZ 1996, p. 164 and n. 21. A subject which was already treated by LAMPROS 1888: Περί των παλιμψήστων κωδίκων τῶν ἀγιορειτικῶν βιβλιοθηκῶν, but deserves new research, cf. *Die Bibliotheken der Klöster des Athos* in LAMPROS/BOLZ 1881, p. 22: 'Die peinlichste Untersuchung der Palimpseste oder der zweimal beschriebenen Pergamente war eine weitere Hauptaufgabe, und zwar nicht nur derjenigen Palimpseste, deren untere ältere Schrift hellenisch war, sondern auch der slawischen und iberischen Pergamente, um zu untersuchen, ob diese nicht auf abgekratzten alten hellenischen Texten aufgeschrieben waren. Unglücklicherweise sind der palimpsestischen Handschriften auf dem h. Berge nur wenige'.

⁴⁷ See ALLISON, R. W. 'The Acquisition of Manuscripts at Philotheou Monastery in the Byzantine Period', [List of Tables 1-8], (A Paper Presented at the International Congress of Byzantine Studies Moscow, August, 1991), updated from summer expeditions to the monastery in 1992-1994, published on the website (1995).

⁴⁸ Concerning the disappearance and loss of manuscripts from the Athonite libraries, see with regard to M. Vatopediou LAMBERZ 1996, p. 570-571: 'Losses of Manuscripts', and with regard to M. Lavra DUPLACY 1977, 'Manuscripts grecs du Nouveau Testament émigrés de la Grande Laure de l'Athos', p. 159-178.

⁴⁹ See LAMBERZ 1998: 'The Library of Vatopaidi and its manuscripts: The Formation of the Manuscript Collection', p. 565-569.

⁵⁰ Each individual manuscript has its own background in (local) library history – its own provenance. For provenance research see BEES 1901, SERRUYS 1904, LAMPROS 1910, EUSTRATIADIS 1917, LAMPROS 1922, POLITIS 1961, EUAGELATO-NOTARA 1982, EUAGELATO-NOTARA 1984, LAMBERZ 1991, KADAS 2000, LAMBERZ 2002.

b. The library of Hiera Mone Karakallou and its holdings today

Recently the relevance of monastic library research with respect to codex studies has been underlined by modern cataloguers working on Mount Athos, such as Lamberz⁵¹ and Kadas⁵² with respect to Mone Vatopediou, Allison with regard to Mone Philotheou⁵³, Cacouros with regard to Mone Dionysiou⁵⁴, and Litsas⁵⁵ with regard to Megiste Lavra, Mone Chilandariou⁵⁶ and in his overview of all the Athonite monastic libraries⁵⁷. *‘It is a well-recognized fact, especially among codicologists and palaeographers that a strong link exists between the concepts of the manuscripts codex and of the monk and his monastery. The life of the monastic community, organised and hierarchical in every respect as it was, was an important factor in the creation of libraries and scriptoria. The whole*

⁵¹ LAMBERZ 1996, ‘Νεώτερες έρευνες στις βιβλιοθήκες του Αγίου Όρους’; IDEM 1998: ‘The Library of Vatopaidi and its manuscripts’, p. 562-574 [ref. p. 672-677]; IDEM 1991: ‘Die Handschriftenproduktion in den Athosklöstern bis 1453’, p. 25-78; IDEM, 2002, ‘Βιβλιογράφοι και βιβλιογραφικά εργαστήρια στο Άγιον Όρος. In a forthcoming article, ‘The study of Mount Athos Manuscripts: Problems and Suggestions’, LITSAS discusses the most recent statistical data concerning the Byzantine manuscripts on Mount Athos.

⁵² KADAS 2000.

⁵³ ALLISON 1996: ‘The libraries of Mt Athos: the case of Philotheou’.

⁵⁴ CACOUROS 2009, ‘La bibliothèque du monastère de Dionysiou (Athos): élargissement, nouvelles orientations et avancées du programme de catalogage’.

⁵⁵ LITSAS-KYROU 2007/2009, ‘Συνοπτικός συμπληρωματικός κατάλογος των ελληνικών χειρογράφων της Μονής Χιλανδαρίου’. Μέρος πρώτο (2007), p. 9-87; and Μέρος δεύτερον (2009), p. 229-270.

⁵⁶ LITSAS 2000, ‘Palaeographical Researches in the Lavra Library on Mount Athos’.

⁵⁷ [LITSAS 2010 *forthcoming*], ‘The study of Mount Athos Manuscripts: Problems and Suggestions’; LITSAS 1987: ‘The Mount Athos Manuscripts and their Cataloguing’, p. 106-118. cf. GERASIMOS OF SMYRNA 1903 [2005], B’: ‘Βιβλιοθήκαι’, p. 366-376; ATSALOS 1997: ‘Τὰ Ἑλληνικά χειρόγραφα τοῦ Ἀγίου Ὁρους’, p. 511-541; AMAND DE MENDIETA 1972: ‘The Libraries of Athos’, p. 241-251. MANOUSAKAS 1963: ‘Ἑλληνικά χειρόγραφα καὶ ἔγγραφα τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Βιβλιογραφία, p. 377-419; POLITIS 1963: ‘Τὰ χειρόγραφα τοῦ Ἀγίου Ὁρους’, p. 116-127; PATRINELIS 1962: ‘Βιβλιοθήκαι καὶ ἀρχεῖα τῶν Μονῶν τοῦ Ἀγίου Ὁρους’, p. 935-943.

of that great cultural heritage of ours which we call the « manuscript tradition » either originated in monastery workshops or was preserved for us in monastery libraries. The founding of a monastery almost always entailed the establishment of a library as well. For the interest of monastic communities in the acquisition of books to meet their liturgical and spiritual needs is something that can be taken for granted.’ [Litsas, 1987, p. 107].

The assumption is justified that there was a library or a repository in a premature stage of development in Mone Karakallou since the foundation of the monastery in AD 1018.⁵⁸ External references to this history are not plentiful and dispersed over different witnesses⁵⁹. We expect that a highly interesting source of historical fact concerning the library is to be found in the manuscripts themselves, in the form of notes and references. Scribal notes have been found by Lamberz in Vatopediou codices that refer to places of use and storage.⁶⁰ Further cataloguing in Karakallou will help to disclose these historical witnesses.

There are presently three basic holdings of codices and printed books in M. Karakallou, which are currently disconnected from one another, spread across two different libraries. Two collections are housed in the Βιβλιοθήκη (Museum⁶¹),

⁵⁸ See the judgement of the Russian cataloguer FOKICH 1995-96, p. 36: ‘Les bibliothèques de l’Athon naissent en même temps que les monastères eux-mêmes. Par conséquence, l’histoire des bibliothèques de la sainte Montagne considérées comme un tout s’étend sur un millénaire’. Concerning H. Mone Karakallou and its library, see: STATHIS 1993, Γ’, p. 393-400; Christou 1987, p. 92-93, 227, 364-365; PELEKANIDES-CHRISTOU-MAVROPOULOS-TSIOUMIS-KADAS-KATSAROS (Eds.) 1979, Γ’, p. 178-180; GERASIMOS SMYRNAKIS 1903 [2005], Β’: p. 575-580; GEDEON 1885, ‘Ο Ἁθως (Ἀναμνήσεις-Ἐγγράφα-Σημειώσεις), p. 181-187. Of great interest are certainly studies of parallel Athonite monastery libraries, i.e. M. Vatopediou and M. Iveron, cf. LAMBERZ 1998 II, ‘The Library of Vatopaidi and its manuscripts’; SOTEROUDIS 1998, ‘Εἰσαγωγή’, ‘Ἐρὰ Μονῆ Ἰβήρων. Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων, Τόμ. Α’ (1-100), ια’-ιη’.

⁵⁹ This is also the opinion of Lamberz 1998, p. 562 with regard to the Vatopediou library.

⁶⁰ LAMBERZ 1998, ‘The Library of Vatopaidi and its manuscripts’, p. 562: ‘It is likely that the note « of the Hodeghetria » refers to an ‘ἄρμαριον’ (bookcupboard) in the church near the icon of Our Lady Hodeghetria’.

⁶¹ It was suggested in the *Concept Plan Mone Karakallou Catalogue and*

which is normally closed and can only be visited upon request: the χειρόγραφα (338 manuscripts⁶²) and the έντυπα. This library is located on the ground floor, directly behind the Katholikon. The third collection is housed in the Νέα Βιβλιοθήκη and contains the newer printed serial works and books. These are intended only for use by the monks and the library is not open to outsiders or guests. It is located in a relatively small room elsewhere in the monastery. Thus, at the present moment, the holdings are not housed in one and the same location and the inner connection and functional continuity between the books old and new is not visible. An interesting phenomenon is the afore-mentioned dynamic nature of such a library: manuscripts appear and disappear and there are ongoing processes of accumulation and renewal. Thus the librarian's and cataloguer's work will never cease⁶³.

The codices on the library shelves have been placed in the same (alphabetical) order as they are numbered in the *Genikos Alphabetikos Katalogos*. Since they are not organised according to general categories, the liturgical, ascetical, biblical and other types of manuscripts are found side by side. Such a manner of organisation visibly displays the interconnection between all the manuscripts in the holding, which is in turn reinforced by the fact that the majority of the codices are in one way or another related to the Byzantine liturgical-ascetical programme (ruled by the Τυπικόν⁶⁴). This interconnectedness

Library Project to rename the museum of the monastery, in which the manuscripts and old printed books are housed, into Παλαιά Βιβλιοθήκη and the common library into Νέα Βιβλιοθήκη, which is more in accordance with their function and the aspect of tradition, the old codices connecting with the new ones.

⁶² Included are in this number the 4 Slavic and 1 Romanian codices.

⁶³ In a Greek monastery the function of βιβλιοθηκάριος is to keep the library in good order, by setting up a well-organized arrangement of the χειρόγραφα and έντυπα in book cases and compiling corresponding entries (i.e. signatures and descriptions) in a κατάλογος. The βιβλιοθηκάριος could also be a calligrapher (examples in LAMBERZ 2002, *passim*). The word βιβλιογράφος is used for copyist, scribe, calligrapher (καλλιγράφος, κωδικογράφος) and everything belonging to the art of calligraphy (καλλιγραφία).

⁶⁴ A distinction should be made: in a general sense 'Τυπικόν' denotes the

can also be observed within the codices themselves, where diverse materials, by various authors of different ages and literary genres are found side by side. One finds Ἀκολουθία codices, followed by an Ἀναγνωσματάριον (Προφητολόγιον) codex, an Ἀπόστολος and Ἀποφθέγματα codices. Further, a liturgical Ἐκλογάδιον and Ἑορτολόγιον codex, a manuscript including Ἑρμηνεία εἰς τὰ ἱερὰ Εὐαγγέλια τῶν Κυριακῶν ὅλου τοῦ χρόνου, a group of Εὐαγγέλιον codices, one Εὐρετήριον δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἑορτῶν and a series of Εὐχαὶ διάφοροι and Εὐχολόγιον codices, and so on. An example of diversely incorporated materials can be found in, for example, Karakallou cod. 75, 76, 76b, of which the composite nature is not immediately clear from the heading (which is the first incorporated textual item).

c. A historical overview of former and present-day Karakallou catalogues

Lampros and his colleagues conducted the first exploratory efforts to start the cataloguing process⁶⁵ on Mount Athos (Lampros I 1895: the libraries of the protaton, 1 skete, and 16 monasteries; Lampros II 1900: 2 monasteries and 2 sketes). Later Arkadios-Eustratiades (Vatopedi, 1924), Spyridon-Eustratiades (Lavra, 1925), Kurilas (1936-1950) and other librarians of Mount Athos⁶⁶ continued to catalogue the monastic libraries⁶⁷. The cataloguing of the Athonite codices

whole underlying system and ruling principles of Byzantine liturgical practice (accomplished in the eighth/ninth century, cf. EHRHARD I 1937, p. 33-34), the ecclesiastical ('cathedral and church type') or the monastic type of the Typikon, of which the particular Typika *manuscripts* and the liturgical codices, which are ruled by the Typikon (Evangelion, Apostolos, Euchologion, Horologion), are the concrete expression. Cf. KLENTOS 1994, 'The typology of the typikon as liturgical document', p. 299.

⁶⁵ Informative is Lampros's own report of his work on Mount Athos: LAMPROS/[BOLZ 1881. See further: GERASIMOS SMYRNAKIS 1903 [2005]: 'Βιβλιοθήκαι', POLITIS-MANOUSAKAS 1973, LITSAS 1987, LAMBERZ 1996.

⁶⁶ See POLITIS-MANOUSAKAS 1973: Συμπληρωματικοὶ κατάλογοι χειρογράφων Ἀγίου Ὄρους: Πρόλογος, ια'-ιθ'. (review LAMBERZ 1977 [1980])

⁶⁷ A more scientific and documented picture of the history of Athonite libraries and catalogues should be construed. See concerning Vatope-

probably only commenced in a mature scientific manner with Politis and Manousakas⁶⁸. The situation anno 2010 is rather different. Some of the libraries of the monasteries and sketes are well organised and equipped (for instance, M. Simonas Petras, or M. Dionysiou⁶⁹) and cataloguing work is well underway⁷⁰. Some recent Athos catalogues have been composed according to the modern demands of codicological description, notably the first part of the Vatopediou catalogue by Lamberz 2006, codices 1-102⁷¹ (of the more than 2000), which is exemplary in this respect. But cataloguing is certainly

diou library, LAMBERZ 1996, p. 562-574: 'The Organisation of the Library Past and Present' (acquisition from outside, scribal activities inside the monastery); 'The Formation of the Manuscript Collection'; 'Losses of Manuscripts'; 'Noteworthy Manuscripts of the Library'. Several different Athos manuscript catalogues have come to light since Lampros's activities. Some of these are mentioned in GARDTHAUSEN 1903, p. 80-81, added in RICHARD-OLIVIER 1995, p. 324-349. A short overview can be found in ROYÉ 2007, p. 139.

⁶⁸ See the opinion of LAMBERZ (1980), p. 59, in his critical review of POLITIS-MANOUSAKAS 1973, Συμπληρωματικοὶ κατάλογοι χειρογράφων 'Αγίου Όρους: '... sie sind, vor allem in der kodikologischen Beschreibung, die ersten Athoskataloge überhaupt, die heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen können'.

⁶⁹ CACOUROS 2009, 'La bibliothèque du monastère de Dionysiou (Athos): élargissement, nouvelles orientations et avancées du programme de catalogage'.

⁷⁰ See, for instance, the *website catalogue* of MONE PANTOKRATOROS: www.pantokrator.gr. Under the heading Βιβλιοθήκη one can find general information (400 manuscripts and more than 3,500 printed books), history, scriptorium, rare manuscripts. A separate window leads to the Κατάλογος Χειρογράφων, with an overview of the whole collection of manuscripts (codd. 1-31 are provided until now: May 2010), with short/basic data concerning the individual codices: (1) ἀριθμὸς κώδικα μονῆς, (2) διαστάσεις φύλλου, (3) περιεχόμενου: τίτλος κώδικα, (4) ὕλη γραφῆς, (5) συνθήση τευχῶν, (6) στάχωση, (7) περιεχόμενα. The last heading: περιεχόμενα, has again a window (Code1.doc) which leads to a) an exact individual codex description and b) to a selection of digital pictures of folio's of the manuscript. *Example*: Pantokratoros Codex 1 (Κώδικας Ἀριθ. 1), the contents of the whole codex, Ioannes Chrysostomos, Λόγοι, are accurately divided into textual units and numbered (no. 1-26), the number of folio's of these textual units given (f. 1-239v) and shortly described the contents with Τίτλος, Ἀρχή and Τέλος.

⁷¹ LAMBERZ 2006 is an excellent example of a full scientific catalogue description.

not easy on Mount Athos and is, even in our times, still in an exploratory stage⁷².

In M. Karakallou the following codex collections and catalogues are available:

I. The ancient holding of manuscripts (χειρόγραφα) is catalogued in 4 systems:

1. the present-day handwritten catalogue book, with the title: *Γενικός Ἀλφαβητικὸς Κατάλογος Κωδίκων καὶ Βιβλίων τῆς Ἱεραῆς Μονῆς Καραζάλλου* (*Genikos Alphanetikos Katalogos*), containing marginal notes in red: additions, changes, updates etc. This is the most recent catalogue in use in the monastery and forms the basis of the present edition;

2. a series of card files kept in a small metal box, corresponding to the Karakallou handwritten *Genikos Alphanetikos Katalogos*;

3. the printed Lampros catalogue, in the form of a cahier containing only the Karakallou holding (Lampros codex signatures were included in column 3 of the Karakallou *Genikos Alphanetikos Katalogos*, with a concordant index provided at the end: 'Ἀντιστοιχία Καταλόγων Σπ. Λάμπρου – Μονῆς' [see Index 1 below]);

4. the catalogue of church music manuscripts (Stathis III, 1993).

II. The collection of old printed books (ἐντυπα) is housed in the same room as the χειρόγραφα and is catalogued in 2 systems:

1. card files, kept in the same box as the χειρόγραφα;

2. a separate handwritten catalogue (book), part II of the Karakallou *Genikos Alphanetikos Katalogos*. The printed books collection is arranged in the same manner as the manuscript collection (part I), which ends with the number 331 (see I.c.7 below for the inserted numbers). It commences with number 401 (some numerical space was left open between the manuscripts part [No. 331] and the printed books section [No 401]).

⁷² LAMBERZ 1996; LITSAS 1987.

III. The modern library for use by the monks has, as far as we know, been insufficiently catalogued.

The inventories and catalogues, which lay at the basis of the handwritten *Genikos Alfabetikos Katalogos* will be discussed in the following paragraphs, in their chronological order of appearance.

1. *An Old Karakallou Εὐρετήριοιον* [previous to Lampros 1880]

Title: An Old Karakallou Εὐρετήριοιον, which was in the library of Karakallou previous to Lampros's Athonite library and catalogue expedition (report of 1880) and which was probably consulted by Curzon (*Visits to the Levant*, 1849).

The oldest type of Karakallou catalogue of which we know anything was maybe an inventory (εὐρετήριοιον) with a codex arrangement according to writing material (parchment & paper), format and content⁷³ [further: *Old Karakallou Inventory*]. In a report by Lampros⁷⁴ written after his Athos monastic library and catalogue expedition, we are informed that a primitive sort of εὐρετήριοιον – an inventory of books – existed previous to his catalogue⁷⁵. Lampros used the expression ‘insufficient inventory’ (‘unzureichende Finde-Register’⁷⁶) with regard to this oldest Karakallou list of codices. Robert Curzon probably consulted this insufficient Karakallou inventory, referring to it in *Visits to the Monasteries of the Levant* (1849): ‘IV

⁷³ This inventory was not found during the last CBM project visit to M. Karakallou [February 2010], but it is not completely impossible that it will surface during further research in the library. The same can be said with regard to the other εὐρετήρια which were in use in the monastery (see below).

⁷⁴ Concerning the Greek historian and palaeographer Σπυρίδων Π. Λάμπρος (1851-1919), the father of Athonite library research and cataloguing, see TOMADAKIS 1993⁴, ‘Ο Λάμπρος καὶ ἡ σχολή του, p. 103-108, references on p. 103 n. 5, p. 104 n. 1 [NB. in the English title of his Catalogue he is called Spyridon P. Lambros].

⁷⁵ LAMPROS 1880, “Ἐκθεσις πρὸς τὴν Βουλὴν τῶν Ἑλλήνων περὶ τῆς εἰς τὸ “Ἁγίον” Ὄρος ἀποστολῆς αὐτοῦ κατὰ τὸ θέρος τοῦ 1880 ἐν τῷ αἰῶνι τῆς 7-11 Ὀκτωβρίου τοῦ αὐτοῦ ἔτους καὶ ἐν ἰδίῳ φυλλαδίῳ [German translation: BOLZ 1881].

⁷⁶ LAMPROS/BOLZ 1881.

The Monasteries of Mount Athos⁷⁷, when speaking about four or five hundred volumes, of which about 30 mss were vellum and about 50 to 60 mss paper (a total of 80 to 90 handwritten codices)⁷⁸. If Curzon's statistical observations are correct, then one can understand what Lampros meant by an insufficient inventory. Lampros and his assistants registered, investigated and described 250 χειρόγραφα (manuscripts) around 30 years later in 1880⁷⁹, but did not publish their results immediately. In 1888⁸⁰ Lampros published catalogues of eight Athos monastic libraries⁸¹, excluding the Karakallou holding. The Karakallou Κατάλογος of 250 manuscripts was published only in 1895 (see further I.c.2). In this context some further works by Lampros on Byzantine codicography and codex studies should be mentioned: in 1888 he published his work on the Athos Palimpsest codices⁸² and in 1922 his study on the 'Σημειώματα' of Vatopediou codices⁸³.

The early manner of drawing up catalogues on Mount Athos, such as the *Old Karakallou Inventory* was explained by Lampros in his interesting report to the Greek Government in 1880⁸⁴. In this document he reports on the circumstances in the Athos libraries and the condition of the manuscripts he found there, his task of bringing about order in the holdings and his method of numbering and description. He also refers to the traditional manner of storage of manuscripts. Three

⁷⁷ CURZON 1849, IV, p. 269-346.

⁷⁸ CURZON 1849, p. 303.

⁷⁹ LAMPROS/BOLZ 1881, p. 20 [no. 9: Karakállu].

⁸⁰ LAMPROS 1888, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων.

⁸¹ LAMPROS 1888: Κώδικες τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Πρωτάτου, τῆς σκῆτης τῆς Ἀγίας Ἀννης, τῆς μονῆς Ἀγίου Παύλου, τῆς μονῆς Χιλανταρίου, τῆς μονῆς Ζωγράφου, τῆς μονῆς Κωνσταντοπόλεως, τῆς μονῆς Γρηγορίου, τῆς μονῆς Ξενοφώντος.

⁸² LAMPROS 1888. Palimpsest codices are indicated in his catalogue (I-II, 1895-1900) with the sign † at the left side of the general numbers. This type of manuscript is, for instance, represented in M. Karakallou: Lampros †154027.

⁸³ LAMPROS 1922.

⁸⁴ LAMPROS/BOLZ 1881.

principles of arrangement seem to have been employed previous to Lampros :

1. the codices were placed on the shelves by grouping and numbering them according to their *writing material* (ὕλη), the two basic groups being parchment (περγαμηνή) and paper (χάρτης) manuscripts⁸⁵ ;

2. the two main groups were divided according to their *contents* (περιεχόμενα) ;

3. the codices were placed on the shelves according to their *format* (σχῆμα). This was conducted roughly as follows⁸⁶ :

I. Parchment codices :

Subdivision according to *content* : 1. ἐκκλησιαστικά, 2. λειτουργικά, 3. κλασσικά καὶ κοσμικά, 4. νομοκανονικά, 5. μουσικά ;

Placed on the shelves in the order of their *format* (within each category).

II. Paper codices :

Subdivision according to *content* : 1. ἐκκλησιαστικά, 2. λειτουργικά, 3. κλασσικά καὶ κοσμικά, 4. νομοκανονικά, 5. μουσικά ;

Placed on the shelves in the order of their *format* (within each category).

This arrangement is recognisable in Curzon's referential note to the *Old Karakallou Inventory*, as well as in later stages of the Karakallou cataloguing process (see I.c.3 and I.c.5), in which the twofold division principle into parchment and paper was maintained. Lampros stepped away from this principle, using a new signature. He did note the writing material parameter in the headline above the description.

⁸⁵ Lampros did not employ this principle of division, although it is visible in the organisation of his own catalogue, where codices 1-38 (of the 42 parchment codices known to him) are of parchment, then followed by the paper codices.

⁸⁶ See the translation in German : LAMPROS/BOLZ 1881, p. 18-19.

2. *Karakallou* Κατάλογος [Lampros I 1895: Κώδικες τῆς Μονῆς Καρακάλλου, *codd.* 1-250 (Περγ. 1-38; Χαρτ. 39-250)]

Title: Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, ed. Spyr. P. Lampros, T. 1, Cambridge, 1895, p. 130-150: IB'. Κώδικες τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Μονῆς Καρακάλλου.

[NB the catalogue: Lampros I and Lampros II; Reference to the printed book: Lampros I-II]

Lampros introduced a distinctly new cataloguing system for the Athos manuscripts in the first part of his *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων*, T. A', ΜΕΡΟΣ Α'), Athens 1888 [further: Lampros I], as compared to the preceding system in the *εὔρετήρια*. His reorganisation concerned not only the cataloguing of the codices themselves⁸⁷, but also their physical preservation in the library and their arrangement on the shelves⁸⁸. A characteristic principle of Lampros' methodology is that all the libraries of Mount Athos were approached from a holistic point of view, considering the Athos community as a whole (ἡ ἱερὰ Κοινότης⁸⁹), beside the individuality of each μονή, σκήτη⁹⁰, κελλίον⁹¹, καλύβη⁹², ἡσυχαστήριον, ἐρημητήριον⁹³.

⁸⁷ LAMPROS 1888, Πρόλογος, ε'-η'.

⁸⁸ Already set out in LAMPROS 1880 (cf. BOLZ 1881, p. 18).

⁸⁹ Concerning the organisation and system of the monastic communities, see GERASIMOS SMYRNAKIS 1903 [2005], p. 326-356. Informative concerning this subject is also MEYER I 1890, 'Zur Verfassung der heiligen Berggemeinde und ihrer Klöster' (p. 397-418), in the article: 'Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster'.

⁹⁰ Monastic community consisting of monks living in houses outside the parent monastery in a more independent way (ιδιόρρυθμος), without a strict centralised communal rule (κοινόβιος).

⁹¹ Habitation of three or more monks.

⁹² Monastic dwelling independent or belonging to a skete, without land of its own.

⁹³ Hermitages are outside a monastery; the dwellings of hermits who live in seclusion.

Lampros introduced a double numbering system: 1. general serial numbers for all the Athos monasteries catalogued, in which the communal character of the libraries was expressed⁹⁴, save Vatopediou and Lavra; and 2. specific new numbers for each individual monastery collection. In this system the subdivision of manuscripts according to writing material and format was let go of as guiding principle. The criterion of material is not reflected in Lampros's numbering system. When the Karakallou collection of Byzantine manuscripts finally appeared in 1895 under the title *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων. Κώδικες τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Μονῆς Καρακάλλου*, this volume included codd. 1-250.

However, even if the criterion of material (parchment/paper codices) is not reflected in the numbering system, it seems that Lampros did leave the 'arrangement' of the codices intact as he found them, numbering and presenting first all the parchment and then the paper codices, i.e. according to the old *εὐρετήριο* system⁹⁵: the parchment manuscripts: codices 1-38 [codd. 251-252, 255, 274] (Περγ.) and paper manuscripts: codd. 39 and further (Χαρτ.)⁹⁶. Besides this, a subgroup of bombykina is included (Βομβ.): codd. 63, 64, 145, 151, 178, 214, 299)⁹⁷. In summary:

(1) the collection received a new arrangement and numbering system on the shelves, with numbers indicated on the backs of the codices, in accordance with the new catalogue (serial identification of codices of all Athonite libraries and numbers for the particular monastic collections);

⁹⁴ LAMPROS/BOLZ 1881, p. 20: an overview table of totals of codices per monastery and the sum total of 5759 manuscripts (without Megiste Lavra: 2046 (in 1925) and M. Vatopediou: 1536 (in 1924).

⁹⁵ See LAMPROS II 1900: Πίνακες παραβολικὸν τῶν κωδίκων τῆς Μονῆς Καρακάλλου, p. 476-478.

⁹⁶ Moreover the old format system of division was also maintained (see Pinax 1: Lampros-Karakallou Summary Inventory, column 3: *σχῆμα*). See the preface to the Karakallou Supplement in LAMPROS II (1900): *Παράρτημα συμπληρωτικόν*, p. 472.

⁹⁷ But see POLITIS 1961, p. 14 (with a reference to IRIGOIN 1950) concerning this subject.

(2) the former manner of subdivision into parchment or paper codices was not applied, and neither was the division into categories of content and format (although it remained present in the background!);

(3) the content of the codices was identified (the codex items of included books and texts were numbered), and described as exactly as possible [textual units receiving an item number: cod. 157: no 1-6].

Returning to his report to the Greek Government (Ἔκθεσις πρὸς τὴν Βουλὴν τῶν Ἑλλήνων, 1880, see I.c.1), Lampros set out in this document the conditions and ambitions of the cataloguing task⁹⁸. He noted that a subdivision into categories according to content (περιεχόμενα) and format (σχῆμα) was not easy, since the structure of the Byzantine manuscripts is so diverse⁹⁹. There are, roughly distinguished, two codex forms:

(1) *singular codices* (foremost in one volume, sometimes in two or three), in which one clearly defined singular work/composition, or the work of one author was incorporated from beginning to end [*Example*: Karakallou 273, Πραξιπόστολος = Lampros Karakallou 11 (Lampros I 1895, 130)];

(2) *composite codices* (ἀνάμικτα, σύμμικτα, collectanea, miscellanea), in which divers materials are used (one part of the codex being parchment, and another part paper), or textual units from different authors or heritage (τὰ κείμενα) are collected¹⁰⁰. The designation of this considerable and characteris-

⁹⁸ LAMPROS/BOLZ 1881, p. 17.

⁹⁹ One remark in anticipation of further research of the important subject is opportune. In many Byzantine manuscripts biblical, liturgical, hagiographical, ascetical and synodal-canonical materials are included in a great variety of combined forms. The creation of diverse composite codices is very characteristic for Byzantine manuscript delivery (together with the transmission of singular codices in standardised forms) and the unravelling of the codico-conceptual vision and choices behind the codex formations is of key importance for coming catalogue and classification work.

¹⁰⁰ A special category of codices are the well-organised compilatory manuscripts (Συναξαῖρια, Πανηγυρικά, Ἐκλογαί, Πατερικά, Γερωντικά, Πανδέκται) including biblical, liturgical, hagiographical, ascetical or other text units arranged according to liturgical schedules or other criteria.

tic group of Byzantine manuscripts is mentioned by Lampros as *κουβαράδες*¹⁰¹.

Lampros explained, more in particular, the palaeographical postulates (*desiderata*), which he applied¹⁰², following the exact descriptive rules: Ὑλη, Αἰών [dated and undated mss]; Γραφή; Σχῆμα; Διαστάσεις; Ὁ ἀριθμὸς τῶν φύλλων; Περιεχόμενα-Κείμενα.

The structure and design of the catalogue is explained in the prologues to the Lampros Catalogue editions of 1888 and 1895¹⁰³.

Lampros Catalogue paradigm

I. The paleographical elements placed in the headline (ἐπιτιμήσεις):

I	1516. 3.	Περγ. φύλ. XIV. σελ. 2	φ./σ.
---	----------	------------------------	-------

- (1) Ἀριθμοὶ Λάμπρου (Γενικός-Εἰδικός)
- (2) Ὑλη (Περγ., Βομβ., Χάρτ.)
- (3) Σχῆμα (φύλ., 4, 8 μέγ., 8, 16, 32, 64)
- (4) Διαστάσεις
- (5) Αἰών
- (6) Σελίδες (= Στῆλαι) [σελ. 2]
- (7) Φύλλα

The other paleographical parameters (βιβλιογραφικὰ στοιχεῖα):

II. Τίτλος (author/short contents)

III. Περιεχόμενα (incorporated textual units are numbered and shortly indicated).

IV. Βιβλιογραφικὰ σημειώματα.

V. Ἄλλα σημειώματα (κτητορικά, ἐνθυμήσεις).

¹⁰¹ LAMPROS/BOLZ 1881, p. 19: '... enthalten diese entweder von Anfang bis zum Ende einen und denselben Stoff von demselben Autor als einheitliche Composition, oder sie sind Sammel-Codices (miscellanei), in welchen die Bücherscheiber allerlei Abhandlungen eines oder vieler Autoren zusammenschrieben. Die Beschreibung der Codices erster Art ist leicht genug und kann mit Wenigem erledigt werden; anders aber ist es mit den Sammel-Codices, die vom mittelalterlichen Hellenismus Κουβαράδες (etwa 'Knäuel') genannt werden'.

¹⁰² LAMPROS/BOLZ 1881, p. 19.

¹⁰³ LAMPROS 1888, Πρόλογος, ζ'-ζ', and LAMPROS 1895, Πρόλογος, p. vi-viii.

As a rule the codex descriptions are short and incomplete (in Lampros I-II). For instance, in Lampros 3, an Εὐαγγέλιον codex, only the title is provided. The contents of the codices are not described with the folios of the incorporated textual units and only in a limited number of cases is the total number of folios given in the headline (right). Examples: the total number of folios is counted in Lampros 64 (φ. 276), as are the pages in Lampros 41 (σ. 970); but folio numbers of the incorporated textual units are very rare (Lampros 74). For a limited number of codices Lampros does provide a minute description (Lampros 50, 52, 61, 74, etc.) in order to inform the reader of the contents of materials, especially the less common textual compilations. The typographical format is indicated, but the dimensions (διαστάσεις) are only provided in Lampros II 1900. Lampros carefully adopted also the copyist notes including the dates of the manuscript (Lampros 21)¹⁰⁴. Important are these ‘σημειώματα’, which include, beside the dates of manuscripts, also other historical relevant palaeographical particulars. However, in general we can say that the contents of the manuscripts cannot be deduced easily from Lampros’s cataloguing system. One should consult the general indices of Lampros Κατάλογος (including all holdings of the catalogued Athos monasteries) at the end of volume II A’: Πίναξ συγγραφέων καὶ συγγραφεῶν, p. 481-569 to find codex titles and contents. In many palaeographical respects and descriptive detail the Lampros catalogue (I-II, see further I.c.4) is valuable and a fine starting point for further catalogue work.

3. *Karakallou Εὐρετήριο* [*Germanos 1895-1900, codd. II. 1-42; X. 1-233*]

Title: Revised & updated Karakallou Εὐρετήριο τῶν κωδίκων by Germanos: with a total of 275 codices in two subdivided categories: Περιγ.: 1-42 codd.; Χάρτ.: 1-233 codd. [the Karakallou-Germanos codex numbers are included in Lampros II 1900, p. 476-478: Πίνακες παραβολικοὶ τῶν κωδίκων τῆς Μονῆς Καρακάλλου; πίναξ α’: Λάμπρου-Μονῆς; πίναξ β’: Μονῆς-Λάμπρου].

¹⁰⁴ Basis of Index 3 (at the end of this article): ‘Karakallou dated codices (χειρόγραφα χρονολογημένα)’.

It seems that after Lampros's publication of the manuscript collection then known (1895: 250 codd), the Karakallou library was reorganised by the librarian Germanos (between 1895-1900)¹⁰⁵, including 275 codices registered in the Εύρετήριο τῶν κωδίκων [further: *Germanos Karakallou Inventory*], on the basis of the εὐρετήριο τῆς μονῆς¹⁰⁶.

This reorganisation implied:

(1) a return to the old subdivision and numbering system of the codices (42 parchment and 233 paper codices), apparently for reasons of a longstanding catalogue practice known to all on Mount Athos;

(2) the addition of a group of 25 previously un-catalogued codices (unknown to the Lampros team, not in published catalogue I of 1895).

This one can infer from Lampros's *Preface* to the Πίνακες παραβολικοὶ τῶν κωδίκων τῆς Μονῆς Καρακάλλου (1900), in which concordant tables are offered that present side by side both Lampros's codex numbers from the 1895 Catalogue (plus the added Supplement in 1900) and the codex signatures of the (reintroduced) *Germanos Karakallou Inventory*¹⁰⁷.

The *Germanos Karakallou Inventory* then was set up in accordance with the characteristic division and numbering system in use in the Athonite monasteries, according to I. parchment codices (Περγ. 1-42), and II. paper codices (Χαρτ. 1-233). M. Karakallou possessed after Lampros I (1895) a total of 275 Χειρόγραφα (see Πίναξ β' = *Germanos Karakallou Inventory*). Thus the number of manuscripts increased from 250 to 275 codd. between 1895 and 1900. Since in Lampros II (1900) an additional 29 codices were described (numbers 251-279)

¹⁰⁵ See the preliminary remarks το LAMPROS II 1900: Παράρτημα συμπληρωτικὸν προσθέτων κωδίκων τῆς βιβλιοθήκης τῆς Μονῆς Καρακάλλου, p. 472. The εὐρετήριο τῶν κωδίκων [τῆς Μονῆς] was used for the revision of the old Karakallou inventory of codices by the Karakallou librarian Germanos.

¹⁰⁶ LAMPROS II 1900, *ibid.*

¹⁰⁷ See LAMPROS II 1900: Preface, p. 473.

4 more codices were found by Lampros (279 codd. = Lampros II, Πίναξ β'), which were not in *Germanos Karakallou Inventory*¹⁰⁸. The following codices were registered by Lampros as 'disappeared': cod. 105 (πατερικόν), 203 (στιχολογία), 207 (εὐχαί)¹⁰⁹, found 'without a number': cod. 246 (an εἰλητάριον); moreover, to these codices were added a collection of single folia and fragments, 'codex' 245 (φάκελος). The *Germanos Karakallou Inventory* was not included as a separate column in the *Karakallou Genikos Alfabetikos Katalogos*¹¹⁰.

4. *Karakallou Παράρτημα Συμπληρωτικόν [Lampros II 1900, codd. 251-279]*

Title: Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, ed. Spyr. P. Lampros, T. 2, Cambridge, 1900, p. 472-475: ΚΔ'. Παράρτημα συμπληρωτικὸν προσθέτων κωδίκων τῆς βιβλιοθήκης τῆς Μονῆς Καρακάλλου in Lampros II (1900), ΚΔ', p. 472-475.

Five years after the first volume in 1895 Lampros published a second volume of his Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων in 1900 (further: Lampros II), in which he included a supplementary catalogue (containing codices 251-279), as well as an additional description of codex 7, which had already been registered earlier (Lampros I, p. 130). Described were also 29 Karakallou manuscripts that had surfaced since the publication of volume I in 1895 (the supplement corresponds approximately to the *Germanos Karakallou Inventory*). Additional to the supplements in Lampros II were added the concordant table Lampros-

¹⁰⁸ The codices were absent (λείπουν) in *Germanos εὐρετήριον* (according to Lampros in 1900), see πίναξ α', p. 476-477: 279 numbers (περγ. 1-38; 251-252, 255, 274 + χαρτ. 39-250; 253-254, 256-273, 275-279) compared with the total number of codices in the *Germanos inventory*, see πίναξ β': 275 numbers (περγ. 42 + χαρτ. 233).

¹⁰⁹ With regard to these codices it should be remarked that there is probably an identification problem here, which can be solved if the group of 66 supplement codices are investigated in more detail. (See I.c.10).

¹¹⁰ See under I.c.7.

Germanos and Germanos-Lampros¹¹¹. Added also to the supplementary catalogue were the Germanos (old Karakallou) signatures in the headlines.

5. *Karakallou Εύρετήριο* [*Revised Post-Lampros*, II. 1-45; X. 1-280; B. 1-7]

Title: Revised & updated Karakallou Εύρετήριο των κωδίκων: with a total of 332 codices in three subdivided categories: Περγ.: 1-45 codd.; Χαρτ.: 1-280 codd.; Βομβ. 1-7 [Inferred from present-day Karakallou Γενικός Ἀλφαβητικός Κατάλογος, column 2: Ταξινομικός ἀριθμός].

A complete rearrangement (and renumbering) of the M. Karakallou catalogue took place in the period between the publication of Lampros Παράρτημα συμπληρωτικόν (1900) and the introduction of the *Genikos Alphabetikos Katalogos* – see further I.c.7) in 1985, by an unknown cataloguer. This rearrangement we refer to as the *Revised Post-Lampros Mone Karakallou Inventory*. The new revision deviates radically from the earlier *Germanos Karakallou Inventory*, if the signatures are compared (see Lampros II, 1900: Πίνακες παραβολικοί τῶν κωδίκων τῆς Μονῆς Καρακάλλου, p. 476-478 and column 2 of the *Genikos Alphabetikos Katalogos*). In this system the previous system of codex division into parchment (Π), paper (X), and the subgroup bombykina (B) manuscripts is maintained. However, the total number of manuscripts appears to be rather larger, namely augmented by 61 more Byzantine codices than Lampros provides¹¹². This Karakallou catalogue provides the following statistical data (inferred from the present-day *Genikos Alphabetikos Katalogos*, column 2: Ταξινομικός ἀριθμός): Περγαμηνή: 1-45 codices; Χάρτης: 1-280 codices; and the extra category (as in Lamp-

¹¹¹ LAMPROS II (1900), p. 476-478: Πίνακες παραβολικοί τῶν κωδίκων τῆς Μονῆς Καρακάλλου; πίναξ α': Λάμπρου-Μονῆς; πίναξ β': Μονῆς-Λάμπρου.

¹¹² It is not known, who provided the palaeographical descriptions of this group of manuscripts, which were adopted in the *Karakallou Genikos Alphabetikos Katalogos*, see Index 2: Codices included in Karakallou Γενικός Ἀλφαβητικός Κατάλογος not in LAMPROS I-II.

ros): Βομβύκινος: 7 codices. It registers a sum total of 332 codices.

6. *Karakallou Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα* (Pelekanidis III 1979)

Title: *Οἱ Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους – Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*, Τομ. Α'-Δ', *The Treasures of Mount Athos – Illuminated Manuscripts*, by Pelekanides, S. M., Christou, P. C., Mavropoulos-Tsioumis, C., Kadas, S. N., Katsaros, A., T. I-IV, Athens, 1973, 1975, 1979, 1991.

A group of Greek scholars worked on a catalogue series of Athos iconographical manuscripts (*Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*)¹¹³, which were published between 1973-1991¹¹⁴ in 4 volumes, entitled *Οἱ Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους – Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα* [further: Pelekanides III 1979]¹¹⁵. In Pelekanides only the Lampros numbers are used. In order to relate the seven described codices of this iconographical catalogue¹¹⁶ to the M. Karakallou signatures (= Karakallou *Genikos Alfabetikos Katalogos*), they are placed in the following concordant table.

Pelekanides III: Mone Karakallou *Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*

Cod. 31 (Lampros) – Cod. 294 (Mone)	: Τετραευάγγελον ¹¹⁷
Cod. 37 (Lampros) – Cod. 298 (Mone)	: Τετραευάγγελον
Cod. 106 (Lampros) – Cod. 127 (Mone)	: Εὐχὰὶ καὶ Κανόνες
Cod. 248 (Lampros) – Cod. 157 (Mone)	: Λειτουργία

¹¹³ VOCOTROPOULOS, 'Les manuscrits byzantins enluminés du Mont Athos', *Le Mont Athos*, 2009, p. 65-74: 'Parmi les quelques 15 000 manuscrits conservés – la plupart de l'époque postbyzantine – près de huit cents sont ornés de miniatures'.

¹¹⁴ Mentioned by the editors is only the Lampros catalogue. Probably the Karakallou *Genikos Alfabetikos Katalogos* was not consulted.

¹¹⁵ Published under the auspices of the Patriarchal Institute of Patristic Studies (Π.Ι.Π.Μ.) in Thessaloniki.

¹¹⁶ PELEKANIDES III 1979, p. 178-187: historical introduction and miniatures; p. 296-303 description.

¹¹⁷ Presently this codex is absent from the Karakallou collection, see n. 7 above.

Cod. 249 (Lampros) – Cod. 156 (Mone)	: Λειτουργία Ἰωάννου Χρυσοστόμου
Cod. 252 (Lampros) – Cod. 99 (Mone)	: Εὐαγγελιστάριον
Cod. 272 (Lampros) – Cod. 101 (Mone)	: Εὐαγγελιστάριον

7. *Karakallou Γενικός Ἀλφαβητικός Κατάλογος* [*anonym, codd. 1-322; 323-331*]

Title: Γενικός Ἀλφαβητικός Κατάλογος Κωδίκων καὶ Βιβλίων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Καρακάλλου, the present-day *General Alphabetical Catalogue* (handwritten) of Mone Karakallou, the basis of the present edition.

The Department of Byzantine Antiquities of the Ministry of Culture (Εφορία Βυζαντινῶν Αρχαιοτήτων) sorted the library in 1985, by:

(1) reorganising the library and the book shelves to what they are now;

(2) protecting the codices with new linen covers, and placing the numbers on the backs with markings of their preservation condition;

(3) setting up a continuous serial numbering system, including the χειρόγραφα and the ἔντυπα holdings.

A new type of catalogue, from which the name of the compiler is absent, was introduced in the same year¹¹⁸. The Γενικός Ἀλφαβητικός Κατάλογος Κωδίκων καὶ Βιβλίων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Καρακάλλου is the κατάλογος κωδίκων καὶ βιβλίων of the monastery¹¹⁹, the subject of this article and edition. It seems that this catalogue was called ‘γενικός’ (general) since it has two sections: I. Χειρόγραφοι κώδικες (manuscripts: codd. 1-331) and II. Ἐντυπα (printed books: no. 401-3454), containing short descriptions of the handwritten and printed books kept in the library. This synthesis of manu-

¹¹⁸ According to the Karakallou librarian fr. Nektarios this library and catalogue revision was conducted in 1985.

¹¹⁹ For an early example of such an alphabetical catalogue, see PAPADOPOULOS-KERAMEUS I 1891, cod. 506 (Jerusalem, 1865).

scripts and printed books is interesting¹²⁰, since it reflects and respects the ongoing codex tradition in the numbering system. Only the manuscript section – the Χειρόγραφοι κώδικες – is discussed below.

The *Genikos Alphabetikos Katalogos* is organised according to an alphabetical order of presentation, apparently with regard to facilitating the finding of the codices by their title or keyword (a summary of the contents, or the first work in the case of composite codices). In the Lampros catalogue distinct ‘categories’ of manuscripts can not easily be searched and one must peruse the catalogue to discover a codex’s contents. Such an alphabetical representation is not completely satisfying, since many of the codices contain different types of materials which cannot be deduced from the titles or keywords [cod. 65, 66, 67, 70, 73, etc.]. The continuation of the serial system of codex identification is introduced in the section concerning the old printings (starting with number 401). The signatures of former catalogue systems (i.e. the *Revised Post-Lampros Mone Karakallou Inventory* and Lampros I-II) were included (in columns 2 and 5 respectively).

The catalogue parameters are :

Αὐξων ἀριθμός – Ταξινομικὸς ἀριθμός – Εἶδος κώδικος –
Τίτλος καὶ ἄλλα βιβλιογραφικὰ στοιχεῖα – Ἀριθμὸς
Καταλόγου Λάμπρου (Γενικός/Εἰδικός) – Παρατηρήσεις.

The *Revised Post-Lampros Mone Karakallou Inventory* is included in the second column Ταξινομικὸς ἀριθμός [332 codd, see I.c.5], bringing the total number of codices very close to the *Genikos Alphabetikos Katalogos*.

The descriptive value of this catalogue is still limited and is not based on independent codex research. In most cases the catalogue adopted the palaeographical data from Lampros I-II (brought together under the heading: Τίτλος καὶ ἄλλα βιβλιογραφικὰ στοιχεῖα) and only sometimes have new elementary descriptive data (cod. 6 for instance) been added.

¹²⁰ See the introductory remarks in PAPADOPOULOS 2000, Th. I., Βιβλιοθήκες Ἀγίου Ὁρους. Παλαιὰ Γελληνικὰ Ἐντυπα. Πρώτη προσπάθεια συγκροτήσεως συλλογικοῦ καταλόγου.

The incorporated textual units (περιεχόμενα) have only been briefly indicated for a limited selection of codices (as in Lampros), without indicating the folios of the incorporated textual units. The dimensions (διαστάσεις) are only provided in the later supplemented codices (not in the Lampros I codices). The total number of folia (φύλλα) or pages (σελίδες) are provided for all codices (not so in Lampros), but rarely the number of incorporated textual units in the codex. In other words, this type of catalogue, as the Lampros catalogue, has its advantages, but is incomplete and new columns for entries need to be set up according to codicological principles¹²¹.

As stated earlier in this article, the total of χειρόγραφα included in the *Genikos Alphabetikos Katalogos* is exactly: 333 Byzantine codices in the library of M. Karakallou to-day (see further n. 7). The codices are registered in the *Genikos Alphabetikos Katalogos* as follows: codd. 1-331 (codd. 1-322, supplemented by codd. 323-331) + 10 inserted codex numbers. The newly added (66) codices (see Index 2) were incorporated in the Karakallou catalogue in the following manner: (1) 10 inserted sub-numbered codices: codd. 40β', 40γ', 40δ', 40ε', 40ς', 52β', 76β', 83β', 175β', 175γ') 47 inserted newly numbered codices, integrated in the alphabetically rearranged catalogue; (3) 9 added new codices: codd. 323-331. The undated manuscripts (ἄχρονολόγητα χειρόγραφα, see Index 4) date from the ninth to the nineteenth century. Finally, there are 44 parchment (περγαμηνή) codices and the other manuscripts are paper (χάρτης). Codex 307 [Lampros 245] is a collection of fragments.

¹²¹ Modern codicological paradigms are provided in LAMBERZ 2006: *Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi*, Bd. 1. Codices 1-102: 'Einleitung'; further: POLITIS 1961: 'Ὁδηγὸς καταλόγου χειρογράφων'; POLITIS, L. (and M. A. POLITIS) 1991: *Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, ἄρ. 1857-2500; LAMBERZ-LITSAS 1978, *Κατάλογος χειρογράφων τῆς Βατοπεδινῆς Σκήτης Ἀγίου Δημητρίου*; HUNGER-KRESTEN-HANNICK I-III 1976/1992., *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Codices theologici*.

8. *Karakallou Κατάλογος τοῦ Ἀρχείου (Chrysochoides-Gounarides 1985)*

Title: *Ἱερὰ Μονὴ Καρακάλλου. Κατάλογος τοῦ Ἀρχείου*, ed. K. Chrysochoides and P. Gounarides, (*Ἀθωνικὰ Σύμμεικτα* 1), Athens, 1985, p. 7-104.

The *Karakallou archive* is a collection of manuscript documents which are maintained separately from the manuscripts and old printed books¹²². Research of the archive started in November 1982 and was accomplished with a publication in 1985.

9. *Karakallou Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς [Stathis III 1993, codd. 948-977]*

Title: *Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἁγίου Ὁρους. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων Βυζαντινῆς μουσικῆς τῶν ἀποκειμένων ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν ἱερῶν μονῶν καὶ σκητῶν τοῦ Ἀγίου Ὁρους*, ed. G. T. Stathis, Τόμ. 1-3, Athens, 1975, 1976, 1993.

The catalogue by Stathis (Institute for Byzantine Music, Athens)¹²³, which was published in three volumes (I-III: 1975-1993), includes the liturgico-musical codices of M. Karakallou (III, 1993, p. 393-479) and describes in detail the contents and condition of a group of 30 manuscripts (Stathis catalogue numbers 948-977). In his introduction Stathis presents the whole group of Byzantine musical manuscripts and extensively sets out his working principles and methodology (volume I)¹²⁴.

With this catalogue the rather neglected group of liturgical-musical Athos manuscripts was given broad attention in Greece for the first time. It throws interesting light on the

¹²² For a general introduction to the archive cataloguing, see LEFORT 2009, 'Les archives byzantines des monastères du Mont Athos', p. 82-87; ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ (CHRYSOCHOIDES) 1997, 'Τὰ ἱστορικὰ ἀρχεῖα τοῦ Ἀγίου Ὁρους'; POLITIS 1961, 'Ἑγγραφα.

¹²³ STATHIS 1997: 'Ἀγιορειτικὴ μελουργία, κωδικογραφία καὶ ψαλτικὴ τέχνη'.

¹²⁴ STATHIS I 1975, Εἰσαγωγή.

group of liturgical manuscripts as a whole, of which the musical is an essential department, which should ideally not be treated in isolation from the other Byzantine 'musical manuscripts'¹²⁵, such as the *Evangelion*, *Apostolos*, *Psalterion*, *Prophetologion*, and many other manuscripts which are used for chanting in Orthodox monasteries, as the *Parakletike* (*Oktoechos*), *Sticherarion*, *Heirmologion*, *Doxastarion*, *Theotokarion*. Moreover, there does not exist in Byzantine liturgical practice a line of demarcation between the group of liturgical-ceremonial (hymnographic /hymnological) and the group of liturgical-musical manuscripts. These groups should preferably not be isolated from each other (for pragmatic reasons of cataloguing) since the manuscript evidence itself reveals one united group, with different expression forms distributed over different types of codices, and often combined.

The Stathis project provides, since Lampros II, an update of this important group of music manuscripts in the collections of the Athonite monasteries, taking the developments in the intermediate period (between Lampros II, 1900 and Stathis I, 1975) into account, and also reaching back to the (local) catalogue systems of the individual monasteries themselves. The Lampros numbering system is presented under the main headline (in bold). A full description of the manuscripts is provided according to modern codicological practice. Methodologically, the cataloguing work was conducted on the sure basis of foregoing work in the area of Greek liturgico-musico-logical science, taking Western studies in the field into account, see Εἰσαγωγή, ξζ'-οβ'. The Stathis codices are presented in the following table¹²⁶.

¹²⁵ STATHIS I 1975, 'Ὁνοματολογία τῶν μουσικῶν κωδίκων', λ'-μα'; POLITIS 1961, 'Λειτουργικά καὶ Ἐκκλησιαστικά', p. 61-69; WELLESZ 1971, 'The Liturgical Books', p. 129-145.

¹²⁶ See STATHIS III 1993, p. 394: Πίναξ ἀντιστοιχίας. Omitted is Lampros' general codex number. Added are the revised datings and titles of Stathis.

<i>Stathis III (1993)</i>	<i>Μονής</i>	<i>Λάμπρου</i>	<i>Λάμπρου</i>	<i>Stathis III (1993)</i>	<i>Stathis III (1993)</i>
<i>Γεν. αριθμ.</i>	<i>Γεν. αριθμ.</i>	<i>Ειδ. αριθμ.</i>	<i>Αίων</i>	<i>Αίων</i>	<i>Τίτλος</i>
948	74	23	XIII	XII (τέλ.)	Στιχηράριον
949	87	27	XIII	XIII (τέλ.)	Στιχηράριον
950	265	116	XV	XV (1434)	Παρακλητική
951	216	220	XVII	XIX (1819)	Ἀνθολογία
952	217	221	XVII	XVIII	Ἀνθολογία
953	218	222	XVI	XVII (τέλ.)	Ἀνθολογία
954	219	223	XVI	XVIII	Ἀναστασιματάριον Ἀνθολογία
955	220	224	XVII	XVII (μέσ.)	Στιχηράριον
956	221	x	x	XVIII (τέλ.)	Εἰρμολόγιον
957	222	x	x	XIX	Συλλ. Παπαδικῶν
958	223	260	XIX	XIX	Ἀναστασιματάριον
959	224	213	XVII	XIV (τέλ.)	Εἰρμολόγιον
960	225	212	XIX	XVIII (μέσ.)	Εἰρμολόγιον
961	226	x	x	XIX	Εἰρμολόγιον
962	227	218	XVIII	XIX (ἀρχ.)	Εἰρμολόγιον
963	228	x	x	XIX (1811)	Εἰρμολόγιον Καλοφωνικόν
964	229	216	XVII	XVII (μέσ.)	Στιχηράριον Τριώδιον
965	230	214	XIX	XIX (1821)	Ἐκλ. Παπαδικοῦ μέλους
966	<i>ntb/231</i>	219	XVII	XIX (ἀρχ.)	Ἀναστασιματάριον
967	232	x	x	XVIII (1748)	Ἀναστασιματάριον Ἀνθολογία
968	233	217	XIX	XIX (1801)	Ἀναστασιματάριον
969	234	223	XVI	XVII (1685)	Ἀναστασιματάριον Ἀνθολογία
970	235	215	XVII	XVII (1691)	Στιχηράριον
971	236	x	x	XIX	Ἀνθολογία
972	237	x	x	XVII	Ἀνθολογία
973	238	x	x	XIX	Ἀνθολογία
974	239	x	x	XVIII (τέλ.)	Δοξαστάριον
975	240	x	x	XIX	Ἀνθολογία
976	241	x	x	XIX	Ἀνθολογία
977	242	x	x	XIX	Δοξαστάριον

10. *Karakallou Κατάλογος ἀκαταλογογραφῆτων χειρογράφων* [*Litsas: under constr.*]

Title: Κατάλογος ἀκαταλογογραφῆτων χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Καρακάλλου, ed. E. Litsas [in state of preparation], supplementary description of the undescribed codices by Lampros I and II (1895-1900).

A supplement catalogue of the uncatalogued manuscripts by Lampros, not found in his Athonite Κατάλογος I-II, is presently being prepared by E. Litsas (Κατάλογος ἀκαταλογογραφῆτων χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Καρακάλλου). The numbers of this supplementary catalogue are taken from the *Genikos Alphabetikos Katalogos* and are represented in Index 2 below (66 codd.), but since 2 Slavic and 1 Romanian codices also are included, the actual number is 63 codd. The codices listed, which were found in or brought to the manuscript holding of Karakallou after Lampros and were adopted in the *Genikos Alphabetikos Katalogos* in three ways (see also I.c.7):

(1) they received new numbers and were integrated in the alphabetical order of the Karakallou catalogue: codd. 5, 6, 7, 8, 11, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 34, 35, 72, 73, 77, 80, 100, 107, 108, 112, 123, 124, 125, 126, 139, 163, 172, 221, 222, 226, 228, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 271, 272, 277, 394, 308, 309.

(2) they were inserted into the catalogue: codd. 40β', 40γ', 40δ', 40ε', 40ζ', 52β', 76β', 83β', 175β', 175γ'. (10 codd)

(3) they were added to the catalogue and received new numbers: codd. 323-327, and 328-331. (9 codd) Three codices (324, 325, 326) are not Byzantine, but 2 Slavic and 1 Romanian (see Index 2).

A short description is provided of each of these manuscripts: (1) τίτλος, (2) short περιεχόμενα, (3) σχῆμα, (4) φύλλα, (5) διαστάσεις (not all supplemented codices); (6) αἰών.

In the Catalogue of Byzantine musical manuscripts by Stathis (III 1993) 13 codd. are described: 221, 222, 226, 227, 228, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242.

The present-day Karakallou *Genikos Alfabetikos Katalogos* will form the basis for the uncatalogued part of the description of the Karakallou holding, which can be observed from the provided concordant table of un-catalogued manuscripts, i.e. not registered or described in Lampros I and II (see Index 2).

D. Concluding remarks to the Karakallou catalogue systems

In summary then, there were until now three different catalogue systems in the library of Karakallou (besides the special-istic musical and iconographical catalogues):

(1) the old Athonite catalogue type (εὐρετήρια) with the division of the codices according to their *writing material* (ὕλη: περγ. – χαρτ.), *format* (σχῆμα) and *contents* (περιεχόμενα), a model which was used by Germanos and the other Karakallou librarians, before and after Lampros;

(2) the Lampros Athonite catalogue type (Lampros, 1888, 1895-1900), introducing a radical change of signature (codex identification) and arrangement, with the dual serial numbering of codices (a general number for the catalogued codices of Athonite collections and a specific number for the individual monastic libraries as in the case of M. Karakallou), supplemented by concordant indices from the old Karakallou system previous to Lampros;

(3) the Alfabetikos Athonite catalogue type, leading to the Karakallou *Genikos Alfabetikos Katalogos*, with a serial alphabetical arrangement (short titles of the works and/or summaries of contents) and numbering of codices, connected to the signatures of the former Karakallou system (post-Germanos signatures) and the Lampros catalogue numbers, with the help of concordant tables (resp. in columns 2 and 5).

II. ON THE EDITION OF THE KARAKALLOU ΓΕΝΙΚΟΣ ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΟΣ ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ

A. Keys to the edition of the Genikos Alfabetikos Katalogos

The present edition of the Γενικὸς Ἀλφαβητικὸς Κατάλογος, the Karakallou handwritten catalogue of Byzantine

manuscripts is intended to provide direct and complete insight into the whole collection of Byzantine manuscripts at Karakallou in its present state of preservation and the individual codices belonging to this collection. The basis of the edition is a copy of the handwritten Karakallou *Genikos Alphabetikos Katalogos*. The primary goal is not to provide full descriptions of each individual manuscript, but the concrete identification of codices (their physical presence) within the collection as a whole, in the shortest possible manner.

1. *Parameters of the Genikos Alphabetikos Katalogos*

What was the process adhered to in the preparation of this edition? In the first place, a manuscript checklist was set up and the physical presence, or absence, of each codex in the Karakallou library was checked by autopsy (May 2009 and Febr. 2010), by identifying the numbers on the backs of the linen covers in which the codices are wrapped alongside the handwritten *Genikos Alphabetikos Katalogos*. Manuscripts missing from their place on the shelf, we tried to locate elsewhere in the library, or in the showcases of the Karakallou Museum. Initially 6 codices appeared missing, but two were fortunately rediscovered. Presently, 3 codices and 1 liturgical scroll are still missing, but we have maintained them in the list, so as to register their existence and provenance in anticipation of their return. Secondly, a catalogue and library reorganisation plan for M. Karakallou was set up together with the monks and laid down in the afore-mentioned document (2008). Research was conducted into the monastery's catalogue history, the results of which are published in this article. A process of describing individual codices is to be started.

The edition we present here is structured as follows :

(1.)	(2.)	(3.)	(4.)	(5.)	(6.)	(7.)	(8.)
Ἀριθ. Μονῆς	Ἀριθ. Μον.	Ἀριθ. Κατ.	Τίτλος	Υψη	Σχῆμα	Φύλλα	Αἰών
Καρχαλά- λου	Ταξι- νομικ	Λάμπρου	(Περιε- χόμενα)			(σελίδες)	

SHORT EXPLANATION OF THE PARAMETERS :

(1.) Ἀριθμὸς Μονῆς Καρακάλλου

Present Karakallou codex identification number, provided in the *Genikos Alphabetikos Katalogos* (1st column of this catalogue).

(2.) Ἀριθμὸς Ταξινομικὸς τῆς Μονῆς

Old εὐρετήριοι numbers of the Karakallou collection previous to the *Genikos Alphabetikos Katalogos* (2nd column of this catalogue).

(3.) Ἀριθμὸς Καταλόγου Λάμπρου (Γενικὸς / Εἰδικὸς)

Lampros Athonite (γενικὸς) and Mone Karakallou (εἰδικὸς) codex numbers I and II, provided in the *Genikos Alphabetikos Katalogos* (fifth-sixth columns).

(4.) Τίτλος / Περιεχόμενα

Title of the codex providing the shortest possible indication of the contents, without indication of folio numbers per (incorporated) textual unit, the middle column (= col. 4) of the *Genikos Alphabetikos Katalogos*.

(5.) Ὑλῃ

The writing material (ὕλῃ), i.e. parchment (περγαμηνή), paper (χάρτης), bombikina (βομβύκινος)¹²⁷, in the *Genikos Alphabetikos Katalogos*, column 3 (εἶδος κώδικος).

(6.) Σχῆμα

The format of the codex (typographical system)¹²⁸. The dimensions (διαστάσεις)¹²⁹, columns (στῆλαι)¹³⁰ and lines (στίχοι) are not provided in the *Genikos Alphabetikos Katalogos*.

(7.) Φύλλα (σελίδες)

The total number of folia (or pages) of the codex (column 4 *Genikos Alphabetikos Katalogos*).

¹²⁷ POLITIS 1961, p. 14.

¹²⁸ This typographical format system has been adopted, since it provides a first impression of the codex size (three-dimensional) and was one of the principles of arrangement of the old Karakallou library and holdings (manuscripts and old printed books).

¹²⁹ Dimensions of codices are given from LAMPROS II and the added 'uncatalogued codices' (see I.c.10). This parameter is incomplete at the moment.

¹³⁰ Columns are found in LAMPROS I-II (σελ. 2, = στ., in the right corner of the headline), but incomplete too.

(8.) Αἰών

The suggested century (αἰών) or date of the codex¹³¹ (column 4 *Genikos Alphabetikos Katalogos* and Lampros *Katalogos*).

2. *Some remarks to the parameters of the edition*

This edition has held as closely as possible to the parameters and data of the handwritten Karakallou *Genikos Alphabetikos Katalogos*.

Changes to the order of columns of the catalogue

Columns 1, 2 and 4 have remained unchanged. Omitted is the last column [παρατηρήσεις]. Column 3 [Ἀριθμός Καταλόγου Λάμπρου] has been moved to column 5 and column 5 [Ἰλῆ] to column 3. Furthermore, columns 6 [Σχῆμα], 7 [Φύλλα] and 8 [Αἰών], have been added, the data being taken from the middle column 4 [Τίτλος καὶ ἄλλα βιβλιογραφικὰ στοιχεία].

Signatures and numbering systems

The present-day (accumulative) serial shelf marks (Karakallou 1, etc.): Αὔξων ἀριθμός, as well as the old numbers: Ταξινομικὸς ἀριθμός (*post* Lampros) have been adopted. The writing material is recognisable in the ancient codex signature (column 2), for example X 14, and is provided separately in column 4: the ὕλη (περγ. – χάρτ.). The Lampros general Athonite number is also provided together with the monastery library signatures, since this connects the Karakallou collection to the other Athos holdings.

The catalogue's alphabetical arrangement

The alphabetical arrangement [Α'-Ω'] and corresponding numbering of the codices (cod. 1-131, including the inserted numbers, see I.c.7, above) is maintained in exactly the same manner as in the handwritten catalogue. The alphabetical entries to the codices, which were conceived as primary gateways to the codex contents and which are useful to find codex

¹³¹ The exact dates of codices are not (or only infrequently) provided in the Karakallou *Genikos Alphabetikos Katalogos*. They are given in LAMPROS I-II and in STATHIS III.

items/texts quickly, have been maintained. The catalogue user, however, should realise that there are also limitations and disadvantages to this alphabetical system. When the included works are of one writer or belong clearly together, then the identification of the codex is easy by way of the title. But in the case of the composite codices the title indication is more complicated¹³². In many cases the precise incorporated contents are not visible at once and are often concealed behind a generalising title. This is especially 'misleading' when the sub-heading is borrowed from the first included work. The name of the first author or the first included text is often provided in the case of compound codices (*pars pro toto*). For instance, under the letter Ν is mentioned Karakallou 244: Νείλου τοῦ ἀββᾶ, Λόγοι ἀσκητικοί, but item 2 is Συμμεῶν Θεσσαλονίκης, Λόγοι περὶ ἱερωσύνης, which is not found under the letter Σ. In these cases one must search under different headings.

The title and contents of the codices

The title [τίτλος] and contents [περιεχόμενα] are distinctly presented in separate columns, including a short expression taken from the title or the first book/text, or from the main contents. The titles and summary contents have in principle been taken from the Karakallou *Genikos Alfabetikos Katalogos* and have been compared with the Lampros catalogue (where these were included).

These titles and contents are indicative and provisional, they should be checked more exactly, identified in detail and described afresh at a later stage (see paradigm *Karakallou Short Descriptive Catalogue*). In these cases where the subdivided textual units were not adopted, the numbered items have been provided, referring to the Lampros or Karakallou catalogues.

In order to facilitate the identification of the contents of the codices (and setting up *indices*) a separate table is provided (not in the handwritten Karakallou catalogue and not in Lampros) of Συγγραφεῖς (attributed writers/compilers) and Συγγραφαί (writings) included in the codices.

¹³² See LAMPROS/BOLZ 1881, p. 19, discussed in I.C.2.

Use of abbreviations τίτλος | περιεχόμενα (in column 4, in italics between brackets)

The following abbreviations have been added in the present edition of the Karakallou *Genikos Alphabetical Katalogos* in order to make clear to the user what has been adopted from the handwritten Karakallou catalogue in the present edition and what has not:

- If there is a separate heading of the codex (name writer/writing(s), the τίτλος follows between inverted commas [«...»] (as in Lampros);
- If the inverted commas [«...»] are absent, the title has been taken from earlier catalogues on the basis of the scribal σημειώματα (colophons) or taken from the main contents;
- (τίτλ. κωδ. = Λάμπρου): if the Karakallou heading differs from the codex title in Lampros;
- If there is not such a separate heading, a περιεχόμενα (with numbered textual units) follows, and the first heading serves as a title (*pars pro toto*);
- Numberings of included textual units/items start with no. 2 etc. (implying that the heading is no. 1);
- (περιεχ. = Λάμπρου*): textual units/items of the codex described in the Lampros catalogue and adopted in the present edition, but only referred to in Karakallou catalogue;
- (περιεχ. = Λάμπρου): textual units/items of the codex described in the Lampros catalogue, *not* adopted in the present edition by means of reference;
- (περιεχ. = Μονῆς): included textual units/items in the codex only in Karakallou catalogue.

Reservations with regard to the chronological determination

As is well-known, the estimation of the age of a codex [αἰών] is not without difficulties. The ages in the *Genikos Alphabetikos Katalogos* were adopted from Lampros I-II (see the dates in the reproduced colophons) and added by an unknown cataloguer to the later inserted and supplemented Karakallou codices (= K). The chronological data of the Byzantine musical codices included in Stathis III (= S) have been adopted. We have placed them in Index 3 and 4. All proposed ages (and dates) should be checked later independently.

B. Future cataloguing work in M. Karakallou

The CBM programme descends from the notion of a global collection of Byzantine manuscripts to the particular monastic library, in this case M. Karakallou¹³³, reflecting the authentic library milieu of the collection, concentrating on the particular local situation, a Greek Orthodox coenobitic monastery and its vast daily liturgical¹³⁴ and ascetical programme, and finally, the concrete *integral* codex in its present stage of preservation. Current CBM cataloguing work in Karakallou is thus built up around the following stages¹³⁵:

Stage 1: Edition of the Γενικὸς Ἀλφαβητικὸς Κατάλογος, the Karakallou Handwritten Catalogue of Byzantine manuscripts

The present edition of the *Genikos Alphetikos Katalogos* is considered a useful point of departure and a first necessary step in the process of cataloguing in Karakallou. It provides an update of the complete Karakallou manuscript collection, which can serve as the basis for further cataloguing work in the monastery.

¹³³ With regard to the microfilms of Byzantine manuscripts of the Athonite monastic libraries, collected by the Patriarchal Institute for Patristic Studies (Thessaloniki, Greece): Το αρχεῖο αντιγράφων σε μικροταινίες (films) ἀπὸ χειρόγραφα των βιβλιοθηκῶν των Ἱερῶν μονῶν του Ἀγίου Ὁρους (including Karakallou 330 microfilms), and Το αρχεῖο αντιγράφων σε διαφάνειες (slides) ἀπὸ μικρογραφεῖς των εικονογραφημένων χειρογράφων των Ἱερῶν μονῶν του Ἀγίου Ὁρους, see the website: <http://www.pipm.gr/manuscript.htm>

¹³⁴ Some methodological outlines were provided with regard to the liturgical group in ALLISON 2000, 'Method for Full Description of Akolouthies' (A methodological paper on how to accomplish full description of Byzantine liturgical manuscripts such as Menaia, the Triodion, the Pentecostarion, and other service books of Byzantine Orthodox Christianity).

¹³⁵ With regard to the setting up of the *Catalogi Codicum Montis Athonis* Project Web server (by Robert W. Allison, Bates College, Lewiston, ME, U.S.A., and The Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki), Greece, see ALLISON 2001: 'The Mount Athos Greek Manuscripts Catalog'.

Stage 2 : Karakallou Short Descriptive Catalogue

A Karakallou Short Descriptive Catalogue is foreseen, with an exact description of codex contents, indicating precisely all incorporated textual units and apparatuses (textual, liturgical, hermeneutical, hymnographic-musical), including the titles (or subheadings) of the included works, the number of folia of included textual items and some elementary codicological data. A paradigm could be the summary descriptions of the *Tetraevangelion* (Σκευοφυλακίου αρ. 11) and *Tetraevangelion-Praxapostolos* (Σκευοφυλακίου αρ. 13) codices of the M. Vatopediou Skeuophylakion¹³⁶. The Short Descriptive Catalogue will not provide a full palaeographical presentation (see stage 3)¹³⁷.

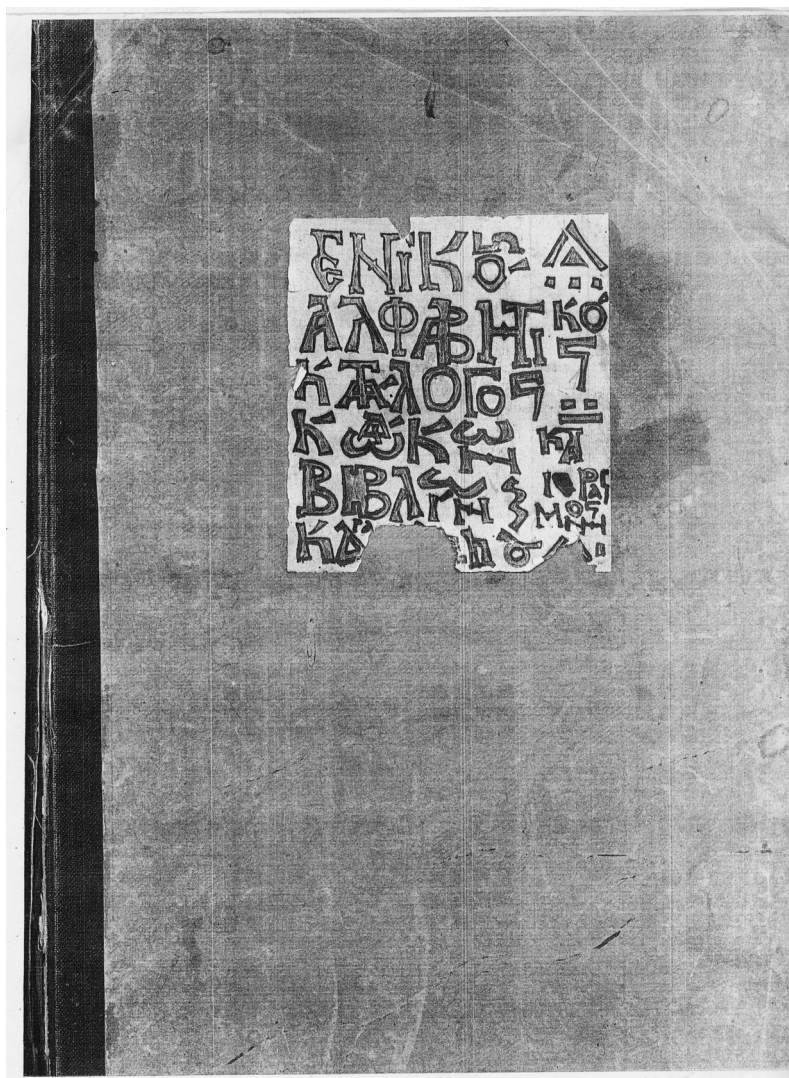
Stage 3 : Karakallou Extensive Descriptive Catalogue

Full and detailed description of the Karakallou collection of Byzantine manuscripts, according to their basic classified groups (codex categories). In this catalogue a complete and detailed codicological presentation is provided, with broad (extended) bibliographical instruments and references¹³⁸

¹³⁶ LAMBERZ 2003, 'Νέα στοιχεία σχετικά με τον Θεσσαλονικέα γραφέα Θεόδωρο Αγιοπετρίτη':

¹³⁷ Cf. the *Summary catalogue of Greek manuscripts*, The British Library, Vol. 1, London, 1999.

¹³⁸ See, for instance, LAMBERZ 2006; POLITIS-POLITIS 1991; HUNGER-KRESTEN-HANNICK I-III 1976-1992; LAMBER-LITSAS 1978.



ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΙΚΩΣ Α!

Α/Α αριθμ.	Εκδοχή αριθμ.	Είδος κώδικος	Τίτλος και άλλα ε.β. χαρακτηριστικά στοιχεία	Από Κωδ. Αριθμ.		Παρατηρήσεις
				Ενικός	Πλ.	
1	X 114	Χαρτίων	1. Αγριασματάρια ή Αλυσανδία βό. μικρού άγριασματ. 2. Εύχαι διόφοροι. Σχήμα 4 ^{ος} μικρόν (0,25 x 0,19) - φύλλα 20. Τον 18 αιώνα	6603	264	
2	X 108	Χαρτίων	1. Αγριασματάρια ή Αλυσανδία βό. μικρού άγριασματ. 2. Εύχαι διόφοροι. (βλ. βιβλ. των εύχων 1911) Μαρίον. « πούλας ή γυναικόν ή προσημαίνον » (3) Η εύχη των μαρτύρων (αγίους 3) Σχήμα 8 ^{ος} (0,182 x 0,132) - φύλλα 25. Τον 18 αιώνα Τό χαρτί φέρει υπομνήματα δύο αρχικών γραμμάτων	6602	263	
3	X 155	Χαρτίων	1. Αγριασματάρια ή Αλυσανδία βό. μικρού άγριασματ. 2. Εύχαι τιμής Σχήμα 16 ^{ος} - φύλλα 30. Τον 18 αιώνα	1908	195	
4	X 109	Χαρτίων	Αγριασματάρια ή Αλυσανδία βό. μικρού άγριασματ. Σχήμα 8 ^{ος} μικρόν (0,195 x 0,16) - φύλλα 11. Τον 19 αιώνα.	6602	268	
5	X 95	Χαρτίων	Αγριασματάρια ή Αλυσανδία βό. μικρού άγριασματ. Σχήμα 16 ^{ος} (0,19 x 0,12) - φύλλα 31. Τον 18 αιώνα	—	—	Τον παραρτήματα αυτός κωδ. Αλυσανδία (Α.Κ.Μ. 527)
6	X 114	Χαρτίων	1. Αγριασματάρια ή Αλυσανδία βό. μικρού άγριασματ. 2. Κανών ασφαλιστικής και χειρ. κεραιών βό. Προδρόμου 3. Εύχη αγίου Μιχαήλ 4. Τροπάρια βό. Προδρόμου (τίτλος : και από ελάττων της ιουδαϊκής). Τον 19 αιώνα Σχήμα 16 ^{ος} (0,152 x 0,112) - φύλλα 44. Τό χαρτί φέρει υπομνήματα δύο αρχικών γραμμάτων.	—	—	Ομοίως κώδ. (Α.Κ.Μ. 237)

ΕΝΤΥΠΑ

Αρ. αρίθ.	Τίτλος και άλλα βιβλιογραφικά στοιχεία	Παρατηρήσεις
401	Αββα Σελά-Καίχ : Ετοιχία ἀριθμητικῶν καὶ ἀγγέλων - Μετάφρασις ἐν τῷ Γαλλικῷ. Βενετία, 1797 (σχῆμα 8 ^{ον} μινύον, σελ. 154+468+σβ)	
402	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 164).	
403	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 164)	2 ^{ον} ἀντίτυπον ἰσοδύναμον
404	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 164)	3 ^{ον} ἀντίτυπον " "
405	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 164)	4 ^{ον} ἀντίτυπον " "
406	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 164)	5 ^{ον} ἀντίτυπον " "
407	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 164)	6 ^{ον} ἀντίτυπον " "
408	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 164)	7 ^{ον} ἀντίτυπον " "
409	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 164)	8 ^{ον} ἀντίτυπον " "
410	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 162)	9 ^{ον} ἀντίτυπον " "
411	Αββα Συροδίου : Λόγοι Καταναυτιτικοί. Κων/πολις, 1821 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 162)	10 ^{ον} ἀντίτυπον " "
412	Αββα Ησαΐου : Λόγοι ΚΘ', Κατάνας 68 καὶ ἀποστολὴν ἰσοδύναμον. Βενετία. Αἰγυπτιακὸν μεταχρον. • Προτίγυμα, 1921 (σχῆμα 8 ^{ον} σελ. 15+25+σβ))

III. EDITION OF THE ΓΕΝΙΚΟΣ ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΟΣ ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ
(MANUSCRIPT SECTION)*

Αριθ. Μονής	Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβρ. γεν. ζειδ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχημα	Φύλλ. (σελ.)	Αιών
			Συγγραφείς	Συγγραφαί				
1	X 14	6603	264	Α΄ Αγισματάριον ή Ακολουθία τού μικρού άγιασμού. 2. Ευχάι διάφοροι. Αγισματάριον ή Ακολουθία τού μικρού άγιασμού. 2. Ευχάι διάφοροι. 3. Ευχάι τόν κολάμβον. Αγισματάριον ή Ακολουθία τού μικρού άγιασμού. 2. Ευχάι τινες. Αγισματάριον ή Ακολουθία τού μικρού άγιασμού. Αγισματάριον ή "Ακολουθία τού μικρού άγιασμού." Αγισματάριον ή "Ακολουθία τού μικρού άγιασμού." 2. Κανών παραινετικός και χαρτεστια τού Προδρόμου. 3. Ευχάι άγιου Μωδέστου. 4. Τροπάριον τού Προδρόμου. Αγισματάριον ή "Ακολουθία τού μικρού άγιασμού." Αγισματάριον ή "Ακολουθία τού μικρού άγιασμού." 2. Ευχάι διάφοροι. "Λόγιω ώρέ λημοι πός σπητριάν ψυχής;" Έκλογή χρηρημένη εις ββαλία γ΄, ών τó μὲν α΄ έκ κεφ. μδ΄, τó δε β΄ έκ κεφ. μ΄ και τó γ΄ έκ κεφ. λθ΄. Ακολουθία τού Έσπεριού και τού Όρθρου έν τούς άγρυπνίας. 2. "Έκλογή σολληγεία έκ τής δαβιδικής ββαλου, και τεθεία άρμωζόντως έκαστη έορτή;" Ακολουθία Όρθρου. Ακολουθία εις τας έπτά ήμέρας τής έβδομάδος. Ακολουθία τού Όρθρου τού μεγάλου Σαββάτου. Ακολουθία τών δεσποτικών και θεωμητορικών έορτών και έορταζομένων άγιών. (Μαρτ.-Αβγ.) "Ακολουθία τού Έξοδιαστικού" εις μοναχούς. 2. "Ακολουθία εις μνημόσυνον των κολάμβων."	Χαρτ.	4° μικρ.	φ. 20	XVIII
2	X 108	6602	263		Χαρτ.	8°	φ. 25	1781
3	X 155	1708	195		Χαρτ.	16°	φ. 30	XVIII
4	X 109	6607	268		Χαρτ.	8° μικρ.	φ. 11	XVII
5	X 95	x	x		Χαρτ.	16°	φ. 31	XVIII
6	X 148	x	x		Χαρτ.	16°	φ. 44	XIX
7	X 98	x	x		Χαρτ.	16°	φ. 13	XVIII
8	X 125	x	x		Χαρτ.	16°	φ. 53	XVIII
9	Π 22	1527	14		Χαρτ.	4°	φ. 293	XII
10	X 112	1703	190		Χαρτ.	16°	φ. 41	XVII
11	X 94	x	x		Χαρτ.	16°	φ. 144	XVII/XVIII
12	X 100	1696	183		Χαρτ.	8° μικρ.	φ. 176	XVI
13	X 107	1692	179		Χαρτ.	8°	φ. 24	1754
14	X 62	1681	168		Χαρτ.	8°	φ. 147	XV
15	X 129	1693	180		Χαρτ.	8°	φ. 81	XVI

* See for Abbreviations article p. 478-480.

16	X 58	1602	89	3. "Ακολουθία τῷ μικροῦ Ἀγιστοῦ." "Ακολουθία τῶν ὑπεράγιαν Θεοτόκον." "Ακολουθία τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατρὸς ἡμῶν Χριστοδοῦλου." 2. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδοῦλου τῷ ἐν τῇ Πατρίδι ἀσκήσαντος (...)." 3. Περίοδος τοῦ ἁγίου Ιωάννου καὶ Προχόρου. Ακολουθία τῶν ἐπιστημοτέρων ἑορτῶν ἡ Ἀνθολόγων (Αὐγ.-Νοεμβρ.). Ακολουθία τῶν ἐπιστημοτέρων ἑορτῶν ἡ Ἀνθολόγων. Ακολουθία Ονουφρίου καὶ Πέτρου τῶν ἐν τῷ Ἄθῳ . 2. "Εὐλογία εἰς ὅσους μετὰ τὸν Πολυτέκον." "Ακολουθία ψαλμομένη εἰς τεθνήσκοντας μετὰ κολλυβίων." 2. "Ακολουθία τοῦ ἐξοδιστικοῦ." Ακολουθία Ἀγίου Νικολάου. 2. Ακολουθία προφήτου Ἠλίου. 3. Ἀπόστολοι καὶ Εὐαγγέλια. 4. Ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον Προφῆτην Ἠλίαν. 5. Λόγος εἰς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἠλίαν. 6. Τροπαιία Πεντηκοστῆς. Ακολουθία Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Ακολουθία Ἀθανασίου καὶ Κυρίλλου. 2. Βίος καὶ πολιτεία Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας. Ακολουθία εἰς τὸ Γενέσιον τῆς Θεοτόκου. 2. Λόγος εἰς τὸ Γενέσιον τῆς Θεοτόκου. 3. Λόγος εἰς τὸ Γενέσιον τῆς Θεοτόκου. Ακολουθία καὶ βίος ἁγίου μεγαλομάρτυρος Ἀρτεμίου. 2. Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἐκδόου μεγαλομάρτυρος Ἀρτεμίου. Ακολουθία τῶν ἁγίων Ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου. 2. Ακολουθία τῶν ἁγίων Ἀποστόλων. "Ακολουθία τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Διονυσίου ἐπισκόπου τοῦ Παφραγίου Ἀρεοπαγίτου." "Ακολουθία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Παρασκευῆς τῆς νέας." Ακολουθία τῶν ἁγίων πατέρων Ονουφρίου καὶ Πέτρου τοῦ Ἀθωνίτου. "Ακολουθία τῶν ὁσίων τῶν πατέρων τῶν ἐν τῷ ὄρει τοῦ Ἄθῳ λαμβάντων."	Χαρτ.	8°	φ. 139	XVII
17	X 10	1660	147	Χαρτ.	8°	φ. 333	XV	
18	X 11	1666	153	Χαρτ.	8°	φ. 433	XVI	
19	X 64	1671	158	Χαρτ.	8°	φ. 40	1725	
20	X 173	1690	177	Χαρτ.	8°	φ. 76	XVII	
21	X 63	x	x	Χαρτ.	8°	φ. 300	XVIII	
22	X 65	x	x	Χαρτ.	8°	φ. 58	XVII	
23	X 59	1689	176	Χαρτ.	8°	φ. 89	XVI	
24	X 69	x	x	Χαρτ.	8°	σελ. 126	XVIII	
25	X 13	x	x	Χαρτ.	8°	φ. 52	1804	
26	X 17	x	x	Χαρτ.	4° μικρ.	φ. 43	XVIII	
27	X 52	6604	265	Χαρτ.	8°	σελ. 40	1837	
28	X 18	x	x	Χαρτ.	4°	φ. 15	XIX	
29	X 5	x	x	Χαρτ.	4°	σελ. 50	XIX	
30	X 19	x	x	Χαρτ.	4°	φ. 59	XIX	

40β'	X 179	x	x	3. "Βίος καὶ ἀθήσεις καὶ μερικὴν θαυμαστὴν διήγησιν τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἱερομάρτυρος Μοδέστου, πατριάρχου Ἱεροσολύμων." Ακολουθία τοῦ ἁγίου Μανθώλῳ. 2. Κανὼν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. 3. Μεγαλυνεῖα. 4. Μνήμη ἁγίου μάρτυρος Μυρωνος. 5. Τυπικὸν περὶ τῆς Ὑπαπαντῆς τοῦ Σωτήρος. Ακολουθία Ἑσπερίου καὶ Ὁσέριου τοῦ ἁγίου Γεωργίου. 2. Χαίρεταις τοῦ ἁγίου Γεωργίου. 3. Λόγος ἐγκωμιαστικὸς τοῦ ἁγίου Γεωργίου. 4. Θάσμα τοῦ ἁγίου Γεωργίου. 5. Πολυέλεος. 6. Κανὼν πααααλητικός. Ακολουθία τοῦ Μακαρίου Αἰγυπτίου ἀναχωρητοῦ. 2. Κανὼν ἀσπάζων εἰς τὸ γενέσθαι τῆς Θεοτόκου. Ακολουθία τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νεῖου Θεολόγου. Ακολουθία τῆς ὁσιοπαθρομάρτυρος Παρκεσικῆς.	Χαρτ. 4° σελ. 96	XIX
40γ'	X 8	x	x	Ακολουθία τοῦ ἁγίου Γεωργίου. 2. Χαίρεταις τοῦ ἁγίου Γεωργίου. 3. Λόγος ἐγκωμιαστικὸς τοῦ ἁγίου Γεωργίου. 4. Θάσμα τοῦ ἁγίου Γεωργίου. 5. Πολυέλεος. 6. Κανὼν παααλητικός. Ακολουθία τοῦ Μακαρίου Αἰγυπτίου ἀναχωρητοῦ. 2. Κανὼν ἀσπάζων εἰς τὸ γενέσθαι τῆς Θεοτόκου. Ακολουθία τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νεῖου Θεολόγου. Ακολουθία τῆς ὁσιοπαθρομάρτυρος Παρκεσικῆς.	Χαρτ. 4° σελ. 99	1850
40δ'	X 180	x	x	Ακολουθία τοῦ Μακαρίου Αἰγυπτίου ἀναχωρητοῦ. 2. Κανὼν ἀσπάζων εἰς τὸ γενέσθαι τῆς Θεοτόκου. Ακολουθία τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νεῖου Θεολόγου. Ακολουθία τῆς ὁσιοπαθρομάρτυρος Παρκεσικῆς.	Χαρτ. 4° μικρ. σελ. 110	1844-1851
40ε'	X 16	x	x	Ακολουθία τοῦ Μακαρίου Αἰγυπτίου ἀναχωρητοῦ. 2. Κανὼν ἀσπάζων εἰς τὸ γενέσθαι τῆς Θεοτόκου. Ακολουθία τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νεῖου Θεολόγου. Ακολουθία τῆς ὁσιοπαθρομάρτυρος Παρκεσικῆς.	Χαρτ. 4° μικρ. σελ. 39	XIX
40ς'	X 39	x	x	Ακολουθία τοῦ Μακαρίου Αἰγυπτίου ἀναχωρητοῦ. 2. Κανὼν ἀσπάζων εἰς τὸ γενέσθαι τῆς Θεοτόκου. Ακολουθία τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Νεῖου Θεολόγου. Ακολουθία τῆς ὁσιοπαθρομάρτυρος Παρκεσικῆς.	Χαρτ. 8° φ. 47	XVIII/XIX
41	X 99	660b	270	Β'	Χαρτ. 16° φ. 34	XIX
42	X 37	660b	269	Βασίλειον τοῦ μεγάλου	Χαρτ. 8° φ. 24	(XVIII)/XIX
43	X 139	1613	100	"Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας μητρός ἡμῶν Ἐυφροσύνης (...)."	Χαρτ. 16° φ. 150	XVII
44	X 151	1620	107	Βίος καὶ μαρτύρια ἁγίων. (περὶ 1-8 = Ἀλέξανδρου)	Χαρτ. 16° φ. 236	XVII
45	X 26	1594	81	Βίος καὶ μαρτύρια ἁγίων. (περὶ 1-18 = Ἀλέξανδρου)	Χαρτ. 8° φ. 407	XV
46	X 3	1565	52	Βίος καὶ μαρτύρια ἁγίων. (περὶ 1-20 = Ἀλέξανδρου)	Χαρτ. 4° σελ. 925	XIV
47	X 6	1555	42	Βίος ἁγίας (ἀνέφελος). 2. "Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερθεὶ θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Κυλλίου τοῦ Φαλακίου (...)." 3. "Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου (...)." Βίος καὶ μαρτύρια ἁγίων. Σέπτ. - Δεκ. κ'. Βίος καὶ μαρτύρια ἁγίων. Ὀκτωβρίου ιβ' - ιεθ'. (περὶ 1-13 = Ἀλέξανδρου) Βίος καὶ μαρτύρια ἁγίων. Νοεμβρίου ιζ' - Α'. (περὶ 1-13 = Μονῆς) Βίος καὶ μαρτύρια ἁγίων. (περὶ 1-11 = Ἀλέξανδρου) Βίος καὶ μαρτύρια ἁγίων. (περὶ 1-13 = Ἀλέξανδρου)	Χαρτ. 4° φ. 296	1341
48	Π 117	1521	8	Νικόλαον τοῦ Κατασκευητοῦ	Περγ. 4° φ. 208	XIII
49	Π 115	1520	7	Ἰωάννου ἐπ. πόλεως Νεγίδας	Περγ. 4° φ. 141	XIII
50	Π 110	1519	6		Περγ. 4° φ. 308	XII
51	X 21	1580	67		Χαρτ. 8° φ. 289	XIV/XVII
52	X 40	1592	79		Χαρτ. 8° σελ. 616	1633

59	X 39	659	256	Γεωμετρική.	XVII	φ. 67
60	X 202	1747	234	Γεωμετρική.	1799	σελ. 258
61	X 34	660	261	Γεωμετρικών φαινομένων ανάλυση.	XV	φ. 71
62	Π 34	1537	24	Οις' αναγνωσόμενοι λόγοι.	XIII	φ. 276
63	Β 32	1571	57	Οις' αναγνωσόμενοι λόγοι.	XIII	φ. 221
64	Β 8	1552	39	Οις' αναγνωσόμενοι λόγοι.	XIV	φ. 227
65	X 141	1615	102	Δ'	XV	φ. 138
66	X 147	1724	211	"Διδασκαλαί και ἐφορτήρις ἐκ πολλῶν ἀγίων ἀνδρῶν πάνω ὠφέλιμοι."	1672	φ. 25
67	X 90	1721	208	Διακονικόν.	XVIII	φ. 56
68	X 93	1717	204	Διακονικόν.	XVIII	φ. 64
69	X 120	6592	253	Διακονικόν.	XVIII	φ. 50
70	X 158	1716	205	Διακονικόν.	XVIII	φ. 54
71	X 140	1705	192	Διακονικόν.	XVII	φ. 29
72	X 153	x	x	Διακονικόν.	XVIII	φ. 22
73	X 156	x	x	Διακονικόν.	XVIII	φ. 62
74	Π 33	1536	23	Δοξαστάριον, Νοτιμβρ. η' - Αυγ. λα'.	1542	φ. 275
				2. Τριῶθιον.	XIII	φ. 8° μέγ.
				3. Πεντηκοστήριον.		
				4. Θεοτόκια.		
75	X 137	6610	271	Διδαχὴ συντομος πρὸς τοὺς ἐπισβείας καὶ ὀρθοδόξους Χριστιανοὺς.		φ. 111
				2. Εἰς τὸν μάταιον βίον.		
				3. "Μερικὰ κεφάλαια πάνω ὠφέλιμα."		
				4. "Περὶ τοῦ δόντος πλουτοῦ τὰς λ' Ἀγίας τοῦ χριστοῦ εἷτα μετανοήματα τος."		
				5. "Περὶ τινος νοταρίου πάνω ὠφέλιμον καὶ περὶ μάγων."		
				6. Περὶ μνήμης Θεοῦ.		
				7. "Διηγήρις καὶ ὁπτασία ὠφέλιμος Δημητρίου τινός (...)"		
				8. "Κανὼν 69ος τῶν ἁγίων Ἀποστόλων (...)"		
				9. "Ἀκολουθία καὶ προσευχὴ περὶ συναγμένη ἀπὸ τὴν θείαν Γραφήν."		
				10. Εἰς τὸ Ἐξελὸν με Κύριε ἐξ ἀνόρθου το πονηροῦ.		
				Ἰακωνοῦ τοῦ Χριστοστόμου		
				Ἰακωνοῦ τοῦ Χριστοστόμου		
				Μητροφάνους ἱερομνάχου		
				Ἰακωνοῦ τοῦ Χριστοστόμου		

[illegible]

Αριθ. Μονής	Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβ. γεν. ειδ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχήμα	Φύλλα (σελ.)	Αιών
			Συγγραφέας	Συγγραφαί				
86 87 88	X 27 II 36 X 43	1752 1540 1691	Κάτωνος Ρωμίου	9. "Υνόμα παραινετικά διατάχει." 10. "Εγκόμιον οφειλόμενον εἰς τὸν πανιερότατον καὶ σεβασμώτατον ἡμῶν δεσπότην κύριον κύρ Γαβριήλ." "Εξηγήσεις διαφόρων λόγων ἀρχαίων συγγραφέων. (περιεχ. Λάμπρου) "Εορτολόγιον τῶν ἱεῖ μνηῶν Τριωδίου, Πεντηκοσταρίου καὶ Παρακλητικῆς μετὰ φωνῶν διαστίχων. "Εορτολόγιον". Περιέχει πᾶς ἀκολουθίας τῶν ἐορτῶν τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. 2. Ἀκολουθία τοῦ Πάσχα. 3. Ἀκολουθία τῆς ἀγίας Παρασκευῆς. 4. "Ἀκολουθία τοῦ ἀγίου Μαρκουρίου."	Χαρτ. Περγ. Χαρτ.	8° 8° 8°	σελ. 572 φ. 261 φ. 539	XVIII XIII XV
89	X 48	6598	Θεοφύλακτου ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας Ιωάννου τοῦ Χρονιστοῦμου	"Επιστολάριον. 1. Τύποι ὁμολογίων, ἐπιστολῶν, συμφωνητικῶν διαλυτικῶν καὶ διαθρήσων. 2. "Τιτίς καὶ κατάλογος τῶν ὑποτεταγμένων τῷ οἰκουμενικῷ θρόνῳ. μητροπολίται ἀρχιεπίσκοποι, καὶ ἐπίσκοποι." "Ερμηνεία εἰς τὰ ἱερὰ Εὐαγγέλια τῶν Κυριακῶν ὅλου τοῦ χρόνου καὶ ἄλλων τινῶν ἐορτῶν εἰς σύντομον ἐκλογήν διὰ τὸ εὐμνημόνευτον." 2. "Ερμηνεία κατὰ πύριν καὶ ἀπόκρισιν εἰς τοὺς ἀποστόλους, ὅπου λέγονται εἰς τὴν ἐκκλησίαν κατὰ πάσαν Κυριακὴν καὶ καθε ἄλλην ἐορτὴν ὅλου τοῦ χρόνου διὰ τὸ εὐμνημόνευτον." 2. "Ερμηνεία κατὰ πύριν καὶ ἀπόκρισιν εἰς τοὺς ἀποστόλους, ὅπου λέγονται εἰς τὴν ἐκκλησίαν κατὰ πάσαν Κυριακὴν καὶ καθε ἄλλην ἐορτὴν ὅλου τοῦ χρόνου διὰ τὸ εὐμνημόνευτον." "Ερμηνεία εἰς καταρτισμὸν τῶν λειψάνων θείου ἔργανιασμοῦ." "Ερμηνεία εἰς καταρτισμὸν τῶν λειψάνων θείου ἔργανιασμοῦ." 2. "Ἀκολουθία τοῦ ἔργανιασμοῦ καὶ ἔρμηνεία πρὸ μίας ἡμέρας τῶν ἔργανιασμων." 3. Ἀκολουθία καὶ μαρτύριον τοῦ νεομάρτυρος Νικολάου Κασσανηνιώτου τοῦ ἐν Βυζαντίδι τῷ 1672 μαρτυρήσαντος. 4. "Συνοπτικὴ ἐκθεσις περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς ἐξομολογήσεως." 5. Ἀναπτύξεις τοῦ δεκαλόγου. 6. "Συλλογισμοὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἀγίου πνεύματος."	Χαρτ.	8°	σελ. 213	1843/44
90	X 2	1561		"Ερμηνεία εἰς τὰ ἱερὰ Εὐαγγέλια τῶν Κυριακῶν ὅλου τοῦ χρόνου καὶ ἄλλων τινῶν ἐορτῶν εἰς σύντομον ἐκλογήν διὰ τὸ εὐμνημόνευτον." 2. "Ερμηνεία κατὰ πύριν καὶ ἀπόκρισιν εἰς τοὺς ἀποστόλους, ὅπου λέγονται εἰς τὴν ἐκκλησίαν κατὰ πάσαν Κυριακὴν καὶ καθε ἄλλην ἐορτὴν ὅλου τοῦ χρόνου διὰ τὸ εὐμνημόνευτον." "Ερμηνεία εἰς καταρτισμὸν τῶν λειψάνων θείου ἔργανιασμοῦ." "Ερμηνεία εἰς καταρτισμὸν τῶν λειψάνων θείου ἔργανιασμοῦ." 2. "Ἀκολουθία τοῦ ἔργανιασμοῦ καὶ ἔρμηνεία πρὸ μίας ἡμέρας τῶν ἔργανιασμων." 3. Ἀκολουθία καὶ μαρτύριον τοῦ νεομάρτυρος Νικολάου Κασσανηνιώτου τοῦ ἐν Βυζαντίδι τῷ 1672 μαρτυρήσαντος. 4. "Συνοπτικὴ ἐκθεσις περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς ἐξομολογήσεως." 5. Ἀναπτύξεις τοῦ δεκαλόγου. 6. "Συλλογισμοὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἀγίου πνεύματος."	Χαρτ.	4°	σελ. 689	XVIII
91 92	X 92 X 47	1722 1670	Ιωάννου τοῦ Καρυοφύλλου		Χαρτ. Χαρτ.	16° 8°	φ. 53 φ. 59	1624 1622

[illegible]

Αριθ. Μονής	Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβρ. γεν. ἐιδ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχήμα	Φύλλ. (σελ.)	Αιών
			Συγγραφέας	Συγγραφαί				
111	X 119	1697		Εὐχαὶ διάφοροι.	Χαρτ.	16°	φ. 32	XVI
112	X 123	x		Εὐχαὶ διάφοροι.	Χαρτ.	8° μικρ.	φ. 9	XIX
113	X 154	1720		Εὐχαί.	Χαρτ.	16°	φ. 32	XVII
114	X 89	1714		Εὐχολόγιον. 2. Ἐμπνεύει τὸν ἴψ' ἀφθον τῆς πίστεως. 3. Περί τὸν ζ' μυστηρίων. 4. Περί τὸν ζ' θαυμασίων ἀμαρτημάτων καὶ τὸν ζ' ἀρετῶν. 5. Περί πίστεως κατ' ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν. 6. Περί τοῦ πότε ἐγένετο τὸ σύμβολον τῆς πίστεως. 7. Περί τὸν ζ' συνόδων. 8. Περί τὸν ποτικῶν συνόδων. 9. Περί τὸν ζ' τάξεων τῆς ιεροσύνης. 10. Περί προσευγῆς. 11. Διάλογος κατ' ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν. 12. Ἄλλαι ἐρωτήσεις μετ' ἀποκρίσεων. Εὐχολόγιον. 2. "Μνήμη τοῦ δικαίου πατριάρχου Ἀβραάμ υἱοῦ Θέῳα." 3. Ποῖα ἀφέσεις. 4. "Πεφ' τὸν ἐπὶ συνόδων." 5. "Ἀποκρίσεις κανονικαὶ ...Τινὲν ἐρωτημάτων λύσεις." 6. "Παραίνεσις πρὸς τοὺς ἀναξίους καὶ μετὰ ἀφθαρσίας καὶ ἀνασχυντίας προσερχομένους τοὺς θείους μυστηρίους πρὸ τοῦ μετανοῆσαι καὶ ἐξομολογῆσθαι (...)" 7. "Ἐμπνεύει. Λύσεις τινὲν ἐρωτημάτων." 8. "Πεφ' τῆς ἐπιγείων καὶ ἐποφανίων κατασκευῆς." 9. "Εὐχὴ λεγομένη ἐπὶ καλλύβων ἀγίων." 10. "Κανὼν πατερλήτικος εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν."	Χαρτ.	16°	φ. 172	XVII
115	X 20	1668	Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Μιχαὴλ Ψελλοῦ Τιμοθέου Ἀλεξανδρείας Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας		Χαρτ.	4°	φ. 193	XIV

116	X 42	1648	135	Βασιλείου τοῦ μεγάλου	Εὐχολόγιον.	Χαρτ.	8°	σελ. 883 φ. 417	1539 1512
117	X 28	1676	163		Εὐχολόγιον. 1. Εὐχαὶ διάφοροι. 2. Λειτουργία. 3. Ἡ λειτουργία τῶν Προηγιασμένων. 4. "Εὐχολόγιον παρέχον ἀπάσαν ἀκολουθίαν εὐχῶν τοῦ Λυχνικοῦ."	Χαρτ. Χαρτ.	8° 8°		
118	X 50	1683	170	Βασιλείου τοῦ μεγάλου	Εὐχολόγιον. 1. Εὐχαὶ διάφοροι. 2. Ἡ λειτουργία καὶ θεία μυσταγωγία τῶν Προηγιασμένων. 3. "Ἀποστολοευαγγέλια εἰς διαφόρους ἀγίους." 4. "Ἀκολουθία φελλομένη τῇ μεγάλῃ μ' εἰς τὴν μυσταγωγίαν τῶν Προηγιασμένων."	Χαρτ.	8°	φ. 180	XIV
119	X 29	1664	151		Εὐχολόγιον.	Χαρτ.	8°	φ. 251	1552
120	X 49	1650	137		Εὐχολόγιον.	Χαρτ.	8°	φ. 106	XVII
121	X 136	1712	199		Εὐχολόγιον. 2. Λειτουργία. 3. "Ἀκολουθία τῆς ἐβδόμηδος". 4. "Ἀκολουθία εἰς διαφόρους μνήμας ἀγίων." 5. Εὐχολόγιον, πληρέστερον τοῦ πρώτου.	Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ.	8° 8° 16°	φ. 513	1535
122	X 138	1713	200		Εὐχολόγιον.	Χαρτ.	16°	σελ. 550	XVI
123	X 91	x	x		Εὐχολόγιον καὶ Ἀγιασματῶρον.	Χαρτ.	16°	φ. 54	XVIII/XIX
124	X 126	*	*	Βασιλείου τοῦ μεγάλου	Εὐχολόγιον. 1. Εὐχὴ Ἰωάννου Χρυσοστόμου. 2. Εὐχαὶ (ένδεκα). Εὐχολόγιον. 1. Εὐχὴ τῶν κολλυβίων. 2. Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ ἀγιασμοῦ.	Χαρτ.	16°	φ. 40	XVIII/XIX
125	X 53	x	x		Εὐχολόγιον.	Χαρτ.	8° μικρ.	φ. 12	XIX
126	X 35	x	x		Εὐχολόγιον.	Χαρτ.	8°	φ. 71	XVIII/XIX
127	X 145	1619	106		Εὐχολόγιον. Εὐχαὶ καὶ κανόνες.	Χαρτ.	16°	φ. 434	XVI
128	X 176		126		Εὐχολόγιον καὶ κανόνες.	Χαρτ.	4°	φ. 51	XVIII

Η' Πρὸς Θεόδουλον λόγος περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς. κεφ. σ'.
2. Κεφάλαια παλαιὰ γνώσις καὶ διακρίσεις πνευματικῆς, κεφ. ρ'.

Αριθ. Μονής	Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβρ. γεν. ειδ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχήμα	Φύλλ. (σελ.)	Αιών
			Συγγραφείς	Συγγράφαί				
129	X 67	1591	Θεοδώρου τού Σπουδίτου Θεοδώρου τού Σπουδίτου Αγαπίου μοναχού Θεοκλήτου εκκλησιαρχου Θηραράς [Νικολάου τού Κελλιάστου]	Θ' Κατηχήσεις. Κατηχήσεις. Θεοτοκάρων. Θεοτοκάρων και ή ακολουθία τού Ακαθίστου. Θεοτοκάρων. "Λόγος αποδεικτικός περί της προσκομιδής τού άγιου άρτου." (...) Κανών παρακλητικός εις την Θεοτόκον. Θεολογική συγγραφή 2. "Λόγος εις την ύψωσιν τού τμήου και ζωοποιού Σταυρού και πως εΐδεν αυτόν ή μακαρία Ελένη" 3. Βίος και πολιτεία τού άγιου Φιλαρέτου. 4. Βίος τού μεγάλου Βασίλειου. 5. Λόγος εις την ανακομιδήν της δεξιās χειρός τού τμήου Προδρόμου και περί των θαυμάτων αυτής. 6. Βίος και πολιτεία Ιωάννου τού Καλυβίτου. 7. Βίος και πολιτεία Ιωάννου τού όσιου Ξενοφόντος. 8. Βίος της όσιας Μαρίας της Μαρίνος μετονομασθείσης. 9. "Λόγος κατ' έπιτομήν διαλαμβάνων περί της πρώτης και δευτέρας και τρίτης ενόσεως της τιμίας κεφαλής τού άγιου Ιωάννου τού Προδρόμου." 10. Βίος και πολιτεία τού άγιου Αλεξίου τού ανθρώπου τού Θεού. 11. "Διήγησις οφθαλμός γεωργού τινος Μερταίου λεγόμενου." 12. "Διήγησις περί Ευαγγρίου τινος φιλοσόφου και χριστού Λιτχών τοιακοσίου." 13. "Περί της ανακομιδής της τιμίας εσθήτος της υπερχείρας Θεοτόκου."	Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ.	8° 4° 8° 8° 8° 8° 8° 8° 8° 8°	σελ. 133 σελ. 370 φ. 275 φ. 311 φ. 215 φ. 36 φ. 184 σελ. 327	1621 XIV 1613 XVI XVI 1665 1629 XVI
137	X 77	6612		Λειτουργία.	Χαρτ.	8°	φ. 83	XIX
138	X 135	6616		Ίεροσόφιον.	Χαρτ.	16°	φ. 105	1583

139	X 75	x	x	139	Χρ. 110	8° μικρ.	Χαρτ.	Χρ. 110	XVIII
140	X 111	1704	191	140	Χρ. 73	16°	Χαρτ.	Χρ. 73	XVII
141	X 72	1605	92	141	Ιωάννου του Δαμασκηνού	8°	Χαρτ.	σελ. 535	XVII
142	X 195	1606	93	142	Ιωάννου του Μαρζηνου	8°	Χαρτ.	φ. 550	1633
143	Π 38	1542	29	143	Ιωάννου του Σχολαστικού	8°	Περγ.	φ. 204	958
144	Π 47	1546	33	144	Ιωάννου του Ραΐθου	8° μικρ.	Περγ.	φ. 193	XIII
145	Β 30	1569	56	145	Ιωάννου του Σχολαστικού	4° μικρ.	Βομβοκ.	σελ. 491	XIV
146	Π 1	1514	1	146	του αυτού	2°	Περγ.	φ. 308	XI
147	Π 5	1517	4	147	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	4° μέγ.	Περγ.	φ. 268	XI
148	Π 7	1518	5	148	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	4°	Περγ.	φ. 366	XIII
149	Π 16	1522	9	149	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	4°	Περγ.	φ. 208	XIII
150	Β 3	1553	40	150	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	4°	Περγ.	φ. 356	1450
151	Β 3	1553	40	151	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	4°	Βομβοκ.	φ. 356	XIV
152	X 24	1579	66	152	Γρηγορίου Θεσσαλονίκης	8°	Χαρτ.	φ. 555	XV
153	X 162	1638	125	153	Μεθοδίου επισκόπου Φιλίππων και μαρτύρος	4°	Χαρτ.	φ. 83	1630
154	X 175	1760	247	154	Συμεών του Νέου και Θεολόγου	8° μέγ.	Χαρτ.	σελ. 107	1603
155	X 121	1765	250	155	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	8°	Χαρτ.	φ. 106	XVII
156	X 76	1766	249	156	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	8°	Χαρτ.	φ. 40	1614

Αριθ. Μονής	Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβρ. γεν. ειδ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχήμα	Φύλλα (σελ.)	Αιών
			Συγγραφέας	Συγγραφαί				
157	X 84	1761	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	Λειτουργία.	Χαρτ.	8°	φ. 61	XVΠ
158	X 189	1687	Ιωάννου του Χρυσοστόμου Βασιλείου του Μεγάλου	Λειτουργία. 2. Λειτουργία. 3. Ή λειτουργία τών Προηγιασμένων.	Χαρτ.	8°	φ. 90	XVI
159	X 86	1673	Ιωάννου του Χρυσοστόμου Βασιλείου του Μεγάλου	Λειτουργία. 2. Λειτουργία. 3. Ή λειτουργία τών Προηγιασμένων.	Χαρτ.	8°	φ. 61	1693
160	X 87	6605	Ιωάννου του Χρυσοστόμου Βασιλείου του Μεγάλου	Λειτουργία. 2. Λειτουργία. 3. Ή λειτουργία τών Προηγιασμένων. 3. Εύχαι της Μεταλήψεως. 4. Εύχαι διάφοροι.	Χαρτ.	8°	φ. 50	XVΙΙΙ/XIX
161	X 83	1684	Ιωάννου του Χρυσοστόμου Βασιλείου του Μεγάλου	Λειτουργία. 2. Λειτουργία. 3. Ή λειτουργία τών Προηγιασμένων.	Χαρτ.	8°	φ. 73	XVI
162	X 85	6618	Ιωάννου του Χρυσοστόμου Βασιλείου του Μεγάλου	Λειτουργία. 2. Λειτουργία. 3. Ή λειτουργία τών Προηγιασμένων.	Χαρτ.	8°	φ. 27	XVΠ
163	X 78	x	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	Λειτουργία.	Χαρτ.	8°	φ. 29	XIX
164	X 114	1701	Ιωάννου του Χρυσοστόμου Βασιλείου του Μεγάλου	Λειτουργία. 2. Λειτουργία. 3. Αποστολαιογράφα εις αγίους ιερατικούς.	Χαρτ.	16°	φ. 29	XVI
165	X 134	1707	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	Λειτουργία. 2. Εύχαι επί τών κολλύβων. "Λόγοι ἐς τών ἁθικόν. Εἰς τὴν Εὐαγγέλιον τών ἐπιστολῶν τοῦ μακαρίου Παύλου."	Χαρτ.	16°	φ. 35	XV
166	X 166	1560	Ιωάννου του Χρυσοστόμου	2. Ἐπιστολαί τινες. 3. Μαρτύριον τοῦ ἀγίου Πολυκάρπου. 4. Λόγοι. 5. Σοφία Σολομώντος. 6. Σοφία Σεργίου. 7. Λόγοι. Λόγοι λδ'.	Χαρτ.	4°	φ. 111	1674
167	X 198	1596	Ιωάννου του Χρυσοστόμου		Χαρτ.	8°	σελ. 1320	1645

168	X 193	1576	63	Ιωάννου τοῦ Χριστοστόμου Βασιλίου τοῦ Μεγάλου	Λόγιοι γ'. (περιεχ. = Λάμπρου) 2. Τὸς Κτιστὰς ἐν περὶ τῆς ὑποχωρήσεως. [Πινὰς τῶν παρεχόμενων]. 3. Ἐκ τῶν τετρατήκων. 4. Λόγιοι. (περιεχ. α'-θ' = Λάμπρου) 5. Λόγιοι. (περιεχ. α'-κ' = Λάμπρου) 6. Ἰαμβοὶ εἰς αὐτὸν καὶ τοὺς θβονύνας. 7. Πρὸς ἐγγενὴ διςτροπὸν καὶ ἄλλα ποιήματα. 8. "Ἰαμβοί." 9. "Εἰς τὸν αὐτὸν βίον ἱαμβοί."	Χαρτ. Χαρτ.	8° μέγ. 8°	XV XIV
169	X 25	1587	74	Ιωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Νίκλου τοῦ ὁσίου Βασιλίου τοῦ Μεγάλου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου	Λόγιοι γ'. (περιεχ. = Λάμπρου) 2. Τὸς Κτιστὰς ἐν περὶ τῆς ὑποχωρήσεως. [Πινὰς τῶν παρεχόμενων]. 3. Ἐκ τῶν τετρατήκων. 4. Λόγιοι. (περιεχ. α'-θ' = Λάμπρου) 5. Λόγιοι. (περιεχ. α'-κ' = Λάμπρου) 6. Ἰαμβοὶ εἰς αὐτὸν καὶ τοὺς θβονύνας. 7. Πρὸς ἐγγενὴ διςτροπὸν καὶ ἄλλα ποιήματα. 8. "Ἰαμβοί." 9. "Εἰς τὸν αὐτὸν βίον ἱαμβοί."	Χαρτ. Χαρτ.	8° μέγ. 8°	XV XIV
170	X 122	1755	242	Κ' "Καλενδρίον." "Κανόνες ὁκτώηχοι εἰς τοὺς ἁγίους πανευφήμους καὶ πανενδόξους πρωτοκροφωτάτους τῶν Ἀποστόλων Πέτρον καὶ Παύλον." 2. Ἰστορικὸν σημείωμα περὶ τῆς μονῆς Κορακαλάου. Κανόνες παρανηντικοὶ εἰς τὴν ὑπεράγλιαν Θεοτόκον. 2. Εὐχαὶ εἰς τὴν ὑπεράγλιαν Θεοτόκον. 3. Εὐχαὶ ἱερέως εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Κανόνες εἰς τὴν Θεοτόκον καὶ τὸν Ἰησοῦν. Κανὼν τῶν Φώτων "Βυθὸ ἀνεκάλυψε πυθμένα". Κανόνες. (α' Εἰς τὴν ὕψιστον τοῦ Σταυροῦ.- β'. Τῆς Ὑπαπαντῆς.- γ'. Τὸν Χριστοῦ γέννηον.- δ'. Τῆς Πεντηκοστῆς.- ε'. Εἰς τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ) 2. Λόγιοι. (α' Πρὸς Δημόνικον παραινέσεις.- β'. Πρὸς Νικοκλέα περὶ βασιλείας.- γ'. Εἰς Εὐαγγέλιον ἐγκρίμων) 3. Οἰμολογίαι ε' τὸν εἰς τὴν Ἐσχαρίαν. Κανόνες παρανηντικοί. Κανόνες παρανηντικοί.	Χαρτ.	16°	XVIII	
171	X 68	1677	159		Χαρτ.	8°	XVIII	
172	X 172	x	x		Χαρτ.	8°	(XIX) XIX	
173	X 117	1699	186		Χαρτ.	16°	XVI	
174	X 170	1750	227		Χαρτ.	8°	XVIII	
175	X 203	1748	235	Χαρτ.	8°	XVIII		
175β'	X 199	x	x	Ισοκράτους Βασιλίου τοῦ Μεγάλου	Χαρτ.	8°	XVII	
175γ'	X 55	x	x		Χαρτ.	8°	XIX	
176	X 173	1571	58	Λαυρατίων. Λαμίων ἡγῶν οὐ ἀνθρώπος παράδεισος πῶν βίων τῶν ἁγίων πατέρων.	Χαρτ.	8° μέγ.	XIX	
177	X 221	1607	94		Χαρτ.	8°	σελ. 1047 1624	

184	X 80	1595	82	Γρηγόριου τοῦ θεολόγου Γενναδίου Κωνσταντινουπόλεως Τοῦ ὁσίου Νείλου	8. Αλφάβητος, παραινετικός πρὸς Φιλόπονον. 9. Στίχοι. 10. "Κατὰ ἀλφάβητον." 11. "Ἐξηγήσεις τοῦ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Λόγος περὶ προσευχῆς." 12. "Ἐξηγήσεις τοῦ Ἰσχαράτου;" (α' : Πρὸς Δημόνικον. β' : Πρὸς Νικολαῖα. γ' : Εἰς Εὐαγγέλιον). 13. "Ἐξηγήσεις τοῦ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου Κατὰ μεθυσμάτων." 14. Ἐξηγήσεις Ἀθανασίου Πρὸς τοὺς Τεσσαίς. 15. "Κανὼν τῆς κατὰ σάββα γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ." 16. Ἐξηγήσεις τοῦ κανόνος τοῦ Σταυροῦ. 17. Ἐξηγήσεις Πλουτάρχου Περὶ παιδων ἀγωγῆς. 18. Ἐξηγήσεις τῶν ἀναβαθμίων Οκτωήχου. 19. Κανόνες εἰς τὴν Ὑπεράγιαν Θεοτόκον καὶ ἄλλοι. 20. Τύποι ἐπιστολῶν. 21. Ὁμιλία εἰς τὸ "Ἐξείρου Βορῆ καὶ ἔρχου Νύττε διάπνευσον σπῆν μου καὶ ῥυστάσασιν ἀσέματα. Αἵμα αἰμάτων κερ. 8η". Λόγοι διάφοροι. 1. Λόγος εἰς τὴν σταυρῶσιν τοῦ Χριστοῦ. 2. Λόγος. 3. Εἰς τὸν μάταιον βίον. 4. Βίος καὶ πολιτεία Ονουφρίου καὶ Παφνουτίου. 5. Βίος καὶ πολιτεία Μάρκου τοῦ Ἀθηναίου. 6. Ἱστορία Διονυσίου ἱερομνάχου τοῦ ὁπτορος τοῦ ἀσκησαντος ἐν τῷ Ἄθων. ἐν τῇ ἀγία Ἀννῇ. 7. Ἐκ τοῦ Πατέρικου Λόγου ψυχοφελείς. 8. Ἐπειροὶ ἐκ τοῦ Γερωνικοῦ. 9. Ἐκ τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Νήφωνος μερικά κεφάλαια πάνυ ὁφέλμα." 10. "Διδασκαλία πρὸς τοὺς εὐσεβεῖς Χριστιανοὺς περὶ ὁράσει εἰς τὰ διδασκα ἀρῆρα τῆς πίστεως." 11. Λόγος ἀσερτυκὸς καὶ περὶ μετανοίας κατανυκτικός. 12. Περί μετανοίας καὶ ἐλεημοσύνης. 13. "Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου Πέτρου τοῦ ἀσκησαντος εἰς τὸ Ἅγιον Ὅρος." Λόγοι ἐκ τοῦ πατερικου.	Χαρτ. 8°	φ. 240	XVI
185	X 254	1609	96	Θεοφάνους μοναχοῦ τοῦ ὁπτορος Εφορίμ τοῦ Σύρου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου	8. Αλφάβητος, παραινετικός πρὸς Φιλόπονον. 9. Στίχοι. 10. "Κατὰ ἀλφάβητον." 11. "Ἐξηγήσεις τοῦ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Λόγος περὶ προσευχῆς." 12. "Ἐξηγήσεις τοῦ Ἰσχαράτου;" (α' : Πρὸς Δημόνικον. β' : Πρὸς Νικολαῖα. γ' : Εἰς Εὐαγγέλιον). 13. "Ἐξηγήσεις τοῦ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου Κατὰ μεθυσμάτων." 14. Ἐξηγήσεις Ἀθανασίου Πρὸς τοὺς Τεσσαίς. 15. "Κανὼν τῆς κατὰ σάββα γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ." 16. Ἐξηγήσεις τοῦ κανόνος τοῦ Σταυροῦ. 17. Ἐξηγήσεις Πλουτάρχου Περὶ παιδων ἀγωγῆς. 18. Ἐξηγήσεις τῶν ἀναβαθμίων Οκτωήχου. 19. Κανόνες εἰς τὴν Ὑπεράγιαν Θεοτόκον καὶ ἄλλοι. 20. Τύποι ἐπιστολῶν. 21. Ὁμιλία εἰς τὸ "Ἐξείρου Βορῆ καὶ ἔρχου Νύττε διάπνευσον σπῆν μου καὶ ῥυστάσασιν ἀσέματα. Αἵμα αἰμάτων κερ. 8η". Λόγοι διάφοροι. 1. Λόγος εἰς τὴν σταυρῶσιν τοῦ Χριστοῦ. 2. Λόγος. 3. Εἰς τὸν μάταιον βίον. 4. Βίος καὶ πολιτεία Ονουφρίου καὶ Παφνουτίου. 5. Βίος καὶ πολιτεία Μάρκου τοῦ Ἀθηναίου. 6. Ἱστορία Διονυσίου ἱερομνάχου τοῦ ὁπτορος τοῦ ἀσκησαντος ἐν τῷ Ἄθων. ἐν τῇ ἀγία Ἀννῇ. 7. Ἐκ τοῦ Πατέρικου Λόγου ψυχοφελείς. 8. Ἐπειροὶ ἐκ τοῦ Γερωνικοῦ. 9. Ἐκ τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν Νήφωνος μερικά κεφάλαια πάνυ ὁφέλμα." 10. "Διδασκαλία πρὸς τοὺς εὐσεβεῖς Χριστιανοὺς περὶ ὁράσει εἰς τὰ διδασκα ἀρῆρα τῆς πίστεως." 11. Λόγος ἀσερτυκὸς καὶ περὶ μετανοίας κατανυκτικός. 12. Περί μετανοίας καὶ ἐλεημοσύνης. 13. "Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου Πέτρου τοῦ ἀσκησαντος εἰς τὸ Ἅγιον Ὅρος." Λόγοι ἐκ τοῦ πατερικου.	Χαρτ. 8°	φ. 196	XVII

Αριθ. Μονής		Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβρ.	γεν. ειδ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχήμα	Φύλλ. (σελ.)	Αιών	
					Συγγραφεὺς						
					Μ'						
186	X 163	1563	50		Μακαρίου Φιλαδέλφειας τοῦ Χρυσοκεφάλου	Λόγοι. (περιεχ. α' - ζ' = Λάμπρου)	Χαρτ.	4°	σελ. 305	XIV	
187	X 232	1597	84		Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου	Ὁμιλ.αι ν'.	Χαρτ.	8°	φ. 287	1590	
188	X 159	1709	196		Μαίμαντος	Εὐχαί.	Χαρτ.	16°	φ. 26	XVII	
189	X 38	1585	72		Μαξίμου Μαξίμου	Ἐκατοντάδες ζ'.	Χαρτ.	8°	σελ. 706	1776	
						2. "Ἐξηγήσεις εἰς τὸ Πάτερ ἡμῶν πρὸς τινὰ φυλόχριστον ἐφημέρια σύντομος."					
					Συμεὼν Θεσσαλονικὴς	3. "Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου τοῦ Καταφυγίου, κεφ. 4β'."					
					Καλλίστου καὶ Ἰγνατίου Εὐνοποῦλου	4. Περὶ τῶν μακαρίων ἡμῶν πατέρων Καλλίστου πατριάρχου καὶ Ἰγνατίου.					
					Θεολόγητου μητροπολίτου Φιλαδέλφειας	5. "Μέθοδος καὶ κανὼν σὺν Θεῷ ἀκρόβης καὶ παρὰ τῶν ἁγίων ἔχων τὰς μαρτυρίας περὶ τῶν αἰρεμένων ἡούχης βῆαναι καὶ μοναστικός" ἐν κεφ. θ'.					
					Ἀναστασίου τοῦ Συναΐτου	6. "Λόγος τὴν ἐν Χριστῷ κρυπτὴν ἐργασίαν διασαφὶν καὶ δεκνύων ἐν βραχὺ τοῦ μοναδικοῦ ἐπαγγέλματος τὸν κόπον."					
					Γεωργίου Κορίση Πονηίου	7. "Περὶ διαφόρων τρόπων μετανοίας καὶ σωτηρίας ψυχῶν ἐν κεφαλῆσις ι'."					
					Χρυσοστόμου Ψελλοῦ	8. "Περὶ τῆς ἐξόξης τῆς θεολογίας."					
						9. "Ἐκ τῶν κεφαλαίων Πρὸς Θεόδουλον."					
						10. "Ἐξηγήσεις εἰς τοὺς Μακαρισμούς."					
						11. "Περὶ ἀρετῶν."					
						12. "Μαρτυρία σύντομος ὅτι καλὸν τὸ συνεχῶς μεταλαμβάνειν."					
					Δοσθέτου Ἱεροσολίμου	13. "Περὶ προσηλασμένου ἀστού."					
						14. "Περὶ εἰκότων ἐκ τοῦ ζ' βιβλίου τοῦ Περί τῶν ἐν Τεσσαλίοις πατριάχευμένων."					
						15. "Ἐκ τῶν τοῦ Κορσίου."					
					Ἐπφράνσιου Κύπρου	16. "Ἐκ τοῦ Ἀγκυρατοῦ λόγου."					
					Θεοδοσίτου Κιύρου	17. "Ἐξηγήσεις εἰς τὰ ἀποφά της Πεντατεύχου."					
190	X 169	6615	276		Μαξίμου τοῦ Πέλοποννησιου	Κυριακοδόξμων. 1. Πινὰς τῶν περιεχομένων. 2. Πρόομιον εἰς τὰς ὁμιλίας.	Χαρτ.	φυλ.	σελ. 636	1765	

191	X 174	1643	130	Μαξίμου τού Πελοποννησίου	Όμιλια ις' (ἀπὸ τῆς Κυριακῆς τοῦ Τελώνου καὶ Φαρααίου μέγρι τῆς τῶν ἁγίων Πάντων).	Χαρτ.	8° μέγ.	σελ. 326	XVII
192	X 44	1603	90		Μαρκτρίων τῆς μεγαλομάγιστρως Αἰκατερίνης. 2. Λόγος περὶ νηστείας. 3. Βίος καὶ πολιτεία Ξενοφώντος τοῦ συγγραφέως. 4. Βίος καὶ πολιτεία Ιωάννου τοῦ Χροστοστόμου. 5. Όμιλια ζ'. (περὲχ. α'-ζ' = Λάμπρου)	Χαρτ.	8°	φ. 245	1608
193	X 217	1743	230	Ματθαίου Βλαστάρεως	Νομοκάνων. (περὲχ. = Λάμπρου)	Χαρτ.	8°	φ. 119	XVIII
194	X 171	1739	226	Ματθαίου Βλαστάρεως	Νομοκάνων. (περὲχ. = Λάμπρου) 2. Διήγησις περὶ τοῦ Ἐβραίου Θεοδοσίου καὶ τοῦ Χριστιανοῦ χρυσοχόου Φιλίππου. 3. Ὑνταγματίων ἑνακτίων ἐκείνων ὅπου ψευδοφρόνας Λέγοντι πῶς τὰ ἅγια μυστήρια τοῦ τμήου σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τελειούνται εἰς τὰ κυριακὰ λόγια (...) " 4. ῥήματα διδασκάλων πολλὰ ὠφέλια καὶ ἡδύτατα."	Χαρτ.	8° μέγ.	φ. 248	XVIII
195	X 249	1745	232	Γεωργίου πατριάρχου Αλεξανδρείας	Νομοκάνων, κερφ. σημέ'.	Χαρτ.	16°	φ. 185	XVI
196	Π 20	1525	12	Ματθαίου Βλαστάρεως	2. Εὐχαί τινες. 3. Ακολουθία εἰς μοναχοὺς. 4. Διήγησις τοῦ ἁγίου Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου. 5. Ὑβμολόγιον σὺν θείῳ ἀγίῳ περὶ χρόν εἰς τοὺς πότους βαθμοὺς γίνεται τὰ τῶν ἡμῶν συνοικεία."	Περγ.	4°	φ. 232	XIII
197	Π 27	1535	22		Μηναιὸν Σεπτεμβρίου καὶ Οκτωβρίου. Μηναιὸν Οκτωβρίου. 2. Λόγοι τινές.	Περγ.	8°	φ. 292	XIII
198	X 194	1640	127	Ιωάννου τοῦ Χροστοστόμου	Μηναιὸν Φεβρουαρίου καὶ Μαρτίου.	Χαρτ.	8°	φ. 378	XV
199	X 191	1654	141		Μηναιὸν Μαρτίου.	Χαρτ.	8°	φ. 253	XV
200	X 185	6993	254		Μηναιὸν Μαρτίου.	Χαρτ.	8°	φ. 215	XVI
201	X 192	1647	134		Μηναιὸν Απριλίου.	Χαρτ.	8°	φ. 240	XV
202	X 187	1675	162		Μηναιὸν Μαΐου.	Χαρτ.	8°	φ. 263	XV
203	X 188	1645	132		Μηναιὸν Ιουλίου.	Χαρτ.	8°	φ. 271	XV
204	X 223	1646	133		Μηναιὸν Αὐγούστου.	Χαρτ.	8°	φ. 332	1558
205	X 209	1652	139		Μηναιὸν Σεπτεμβρίου.	Χαρτ.	8°	φ. 308	XVI
206	X 190	1656	143		Μηναιὸν Οκτωβρίου.	Χαρτ.	8°	φ. 354	XV
207	X 183	1657	144		Μηναιὸν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου.	Χαρτ.	8°	φ. 367	XV
208	X 186	1655	142		Μηναιὸν Σεπτεμβρίου.	Χαρτ.	8°	φ. 337	XVI

Αριθ. Μονής		Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβφ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχήμα	Φύλλ. (σελ.)	Αιών
				Συγγραφείς					
γεν. μεθ.									
209	X 184	1658	145	Μηνιαίον Δεκεμβρίου.					
210	X 181	1635	122	Μηνιαίον Ιουνίου. 2. "Κανών τών αγίων Αποστόλων."					
211	X 168	1626	113	Μηνιαίον Μαΐου.					
212	X 164	1633	120	Μηνιαίον Μαρτίου και Απριλίου.					
213	X 167	1625	112	Μηνιαίον Φεβρουαρίου και Μαρτίου.					
214	B 19	1637	124	Μηνιαίον Μαρτίου και Μαΐου.					
215	Π 44	1545	32	Μηνολόγιον τού όλου ένιαυτού. 2. Απολυτικά και κοντάκια τού ένιαυτού. 3. Τριώδιον. 4. Πεντηκοστήριον μετά των ακολουθιών.					
216	X 118	1733	220	Μουσικόν Βιβλίον. (μετά φωνών) 1. Ακολουθία τού Έσπερινού. 2. Ακολουθία τού Όρθρου. 3. Ακολουθία της Λειτουργίας.					
217	X 113	1734	221	Μουσικόν Βιβλίον (μετά φωνών) 1. Το Μακάριος ανήρ. 2. ο Πολυέλεος. 3. Λειτουργικά.					
218	X 144	1738	225	Μουσικόν Βιβλίον. (μετά φωνών) 1. Ακολουθία τού Έσπερινού. 2. Ακολουθία τού Όρθρου. 3. Ακολουθία της Λειτουργίας.					
219	X 161	1735	222	Μουσικόν Βιβλίον. (μετά φωνών) 1. Ακολουθία τού Έσπερινού. 2. Ακολουθία τού Όρθρου. 3. Ακολουθία της Λειτουργίας.					
220	X 133	1737	224	Μουσικόν Βιβλίον. (Δοξαστάριον, μετά φωνών).					
221	X 110	x	x	Μουσικόν Βιβλίον. (Δοξαστάριον).					
222	X 101	x	x	Μουσικόν Βιβλίον. (Αναστασιματάριον).					

223	X 256	6599	260	Πέτρον Λαμπταδαρίου Πελοποννησίου	Μουσικόν Βββλίων. ("Εἰσαγωγή εἰς τὸ θεωρητικόν καὶ παρακτικόν τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς καὶ εἰς τὰ Ἀναστασιατάριον").	Χαρτ.	8°	φ. 142	XIX
224	X 212	1726	213		Μουσικόν Βββλίων. (Εἰρηολόγιον, Μακαρισμοί, Στιχηρὰ τῶν οἰκτῶ ἡγῶν, Στιχηρὰ Θεοτοκία κτλ.).	Χαρτ.	8°	φ. 291	XIV
225	X 200	1725	212		Μουσικόν Βββλίων. (Εἰρηολόγιον, μετὰ φωνῶν).	Χαρτ.	8° μέγ.	φ. 158	XVII
226	X 127	x	x		Μουσικόν Βββλίων. (Εἰρηολόγιον, μετὰ φωνῶν).	Χαρτ.	8° μικρ.	φ. 196	XIX
227	X 104	1731	218		Μουσικόν Βββλίων. (Εἰρηολόγιον, μετὰ φωνῶν).	Χαρτ.	8° μικρ.	φ. 160	XVIII
228	X 149	x	x		Μουσικόν Βββλίων. (Εἰρηολόγιον, μετὰ φωνῶν).	Χαρτ.	16°	φ. 139	1811 [S]
229	X 235	1729	216		Μουσικόν Βββλίων. (Βιβλίο τοῦ Τριῶδιου καὶ Πεντηκοσταρίου)	Χαρτ.	8°	φ. 195	XVII
230	X 240	1727	214		Μουσικόν Βββλίων. (Πολυέλεος, Δοξολογία, Χερουβικά, Κρατήματα, Οἶκον, Προκείμενα, Μαθήματα κτλ.).	Χαρτ.	8°	φ. 102	1821
231	X 124	1732	219		Μουσικόν Βββλίων. 1. Σημεία τῆς ψαλτικῆς. 2. Ἀναστάσιμα καὶ κεκραγάρια, μετὰ φωνῶν.	Χαρτ.	16°	φ. 85	XVII
232	X 132	x	x		Μουσικόν Βββλίων. (Σημεία τῆς ψαλτικῆς).	Χαρτ.	16°	φ. 171	1748 [S]
233	X 102	1730	217	Μουσικόν Βββλίων. 1. Σημεία τῆς ψαλτικῆς. 2. Ἀναστασιατάριον.	Χαρτ.	8°	φ. 135	1801	
234	X 131	1736	223	Μουσικόν Βββλίων. ("Στιχηράριον τοῦ ὅλου ἑνιαυτοῦ μετὰ φωνῶν εἰς δύο τόμους;").	Χαρτ.	16°	φ. 230	1685 [S]	
235	X 237	1728	215	Μουσικόν Βββλίων. (Ανθολογία).	Χαρτ.	8°	φ. 304	1691	
236	X 115	x	x	Μουσικόν Βββλίων. (Ανθολογία).	Χαρτ.	8° μικρ.	σελ. 282	XIX	
237	X 150	x	x	Μουσικόν Βββλίων. (Ανθολογία).	Χαρτ.	16°	φ. 111	XVIII	
238	X 236	x	x	Μουσικόν Βββλίων. (Ανθολογία).	Χαρτ.	8°	φ. 129	XIX	
239	X 241	x	x	Μουσικόν Βββλίων. (Δοξαστήριον).	Χαρτ.	8°	φ. 131	XVIII	
240	X 105	x	x	Μουσικόν Βββλίων. (Ανθολογία).	Χαρτ.	8° μικρ.	φ. 234	XIX	
241	X 152	x	x	Μουσικόν Βββλίων. (Ανθολογία).	Χαρτ.	16°	φ. 335	XIX	
242	X 103	x	x	Μουσικόν Βββλίων. (Δοξαστήριον).	Χαρτ.	16°	φ. 108	XIX	
243	X 233	1600	87	Ντθανανάη Πενταπόλεως	Χαρτ.	8°	φ. 215	XVIII	

Αριθ. Μονής	Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβρ. γεν. ειδ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχήμα	Φύλλα (σελ.)	Αιών
			Συγγραφέας	Συγγραφαί				
244	X 196	1598	Νείλου (αββα) Συμεών Θεσσαλονίκης Νείλου (αββα) του αυτού του αυτού Νικητα όρτοφς και φιλοσόφου Ιωάννου του Χρυσοστόμου Ιωάννου του Χρυσοστόμου Ιωάννου του Λαμακερνού Ιωάννου του Χρυσοστόμου Θεοδώρου του Στουδίτου Ιωάννου του Χρυσοστόμου Νικητα όρτοφς και φιλοσόφου Θεοδώρου του Στουδίτου Κοσμά Βασίτητος Θεοδώρου του Στουδίτου Νικητα όρτοφς και φιλοσόφου Νικητα όρτοφς και φιλοσόφου Ιωάννου του Χρυσοστόμου Θεοδώρου του Προδρόμου Αδύλου Γρηγορίου Θεσσαλονίκης [του Παλαμεί] Νικητα όρτοφς και φιλοσόφου	Λογισασερτικοί. 2. Λόγοι περί ιερουσίνης. " Αποφθέγματα." 2. Πρόδρομος τού άγιου περί της τελευταίης αύτου." 3. "Πρός καθάρεισιν υπερφρανείας." Είς τούς άποστόλους Πέτρον και Παύλον. 2. Είς τούς αυτούς. 3. Είς τούς δώδεκα Αποστόλους. 4. Είς τόν γενέσων τής Θεοτόκου. 5. Είς τόν γενέσων τού Προδρόμου και Βαπτιστού Ιωάννου. 6. Εγκόμιον είς τόν γενέσων τού Προδρόμου. 7. Είς την άποτομήν τής κεφαλής τού Προδρόμου Ιωάννου. 8. Εγκόμιον είς τόν άγιον Ανδρέαν τόν πρωτόκλητον. 9. Είς τόν γενέθλιον τής Θεοτόκου. 10. Εγκόμιον είς τούς άγίους Ιωακείμ και Άνναν. 11. Εγκόμιον είς τόν ευαγγελιστήν Ιωάννην. 12. Εγκόμιον είς τούς δώδεκα Αποστόλους. 13. Εγκόμιον είς τόν ευαγγελιστήν Ιωάννην. 14. Είς την Μεταμόρφωσιν. 15. Είς την τιμίαν άλιαν τού άποστόλου Πέτρου. 16. Είς την προσκύνρησιν τής αλίσιας τού άποστόλου Πέτρου. 17. Είς την έορτήν τών άποστόλων Πέτρου και Παύλου. 18. Λόγος δηγηματικός και βίος έγκομιαστικός περί της άθληρείας, και ευρέσεως και άνακομής τού λειψάνου τού άγιου ενδόξου και πανευφήμου άποστόλου πρωτομάρτυρος και αρχιδιακόνου Στεφάνου. 19. Εγκόμιον είς τόν πρωτομάρτυρα Στεφάνον. Περί συνοικεσίας και ιερών μυστηρίων. Νομοκανών. (περιεχ. = Λάμπρου) Νομοκανών. (περιεχ. = Λάμπρου)	Χαρτ. Χαρτ. Χαρτ.	8° 8° 8°	σελ. 431 σελ. 168 σελ. 457	XVIII XVI 1775/82
247	X 258	1623		Πρόκλου Κωνσταντινουπόλεως Νικολάου επισκόπου	Χαρτ.	16°	φ. 233	XVIII
248	X 247	1621			Χαρτ.	16°	φ. 125	XV
249	X 248	1746			Χαρτ.	16°	φ. 85	XVII

250	X 265	1741	231	Αναστάσιος Αντιοχείας Γερμανού πατριάρχου	Νομοκάνων. (περιεχ. = Λάμπρου)	Χαρτ.	16°	σελ. 663	1670
251	X 229	1742	229		Νομοκάνων κερ. τοπ. ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ (περιεχ. = Λάμπρου)	Χαρτ.	8°	σελ. 547	1679
				Παρθενίου Κωνσταντινουπόλεως	3. "Περὶ τῆς γονοφυίας καὶ ὑπόστατος ἀνθρώπου." 4. "Περὶ τῆς νηριότητος τοῦ Σαταφού." 5. Ἀκολουθία τῆς προσκομιδῆς. 6. Πρὸς τοὺς καθηγουμένους τῶν μονῶν τοῦ Ἁγίου Ὁρους ἐπιστολὴ περὶ τῆς προσκομιδῆς τοῦ ἁγίου. Νομοκάνων. (περιεχ. = Λάμπρου)	Χαρτ.	8°	φ. 223	XVI
252	X 234	1589	76		Νομοκάνων. (περιεχ. = Λάμπρου)	Χαρτ.	4° μικρ.	σελ. 320	1698
253	X 177	1567	54		Νομοκάνων	Χαρτ.	16° μικρ.	φ. 74	XVII
254	X 245	1622	109		1. "Νουθεσία πρὸς τὸν πνευματικὸν πατέρα καὶ ἀσφάλεια." 2. "Συνδοκοὶ καὶ ἀποστολικοὶ κανόνες καὶ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου." 3. Κανόνες εἰς τοὺς ἁμαρτησάντας. 4. Ὁδηγίαι ἐκκλησιαστικαί. 5. Εὐχὴ τῆς μεταλήψεως.	Χαρτ.			
255	X 51	1741	228	Ἀνώνυμο	Ὀκτωήχου (ἐκ τῆς). (περιεχ. = Λάμπρου) 2. Νομοκάνων τῶν ἁγίων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἁγίων πατέρων. 3. Αποφθέγματα ἐκ τοῦ Πατρικού καὶ Δηληρήσεως ἐκ τοῦ Γεροντικού. 4. Νομοκανονος μέρη. 5. Αποφθέγματα καὶ ἀποστάματα πατέρων. 6. "Περὶ τῆς τοῦ κόσμου ποίρωτος ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ τῶν ὀνομάτων μεγάλων ἑπτὰ ἀστέρων." 7. "Ἐξήγησις εἰς τὸν Μανασσὴν ἥτις ἐγένετο δι' ὀφείων καὶ θέλημα καὶ ἀποδοχὴν ἐγγενεστατοῦ κυρίου Καλλινίκου τοῦ Συναδινού." 8. Λόγοι, ἀποφθέγματα καὶ ἀποστάματα πατέρων. 9. Βίαι τινὲς ἁγίων ἐν συντόμῳ. 10. Νομοκανονος μέρη. Ὀκτωήχος μικρά. 2. Τριώδιον. 3. Πεντηκοστήτιον.	Χαρτ.	8°	σελ. 649	1438
256	X 277	1628	115		Ὀμολία ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. (περιεχ. α'-μδ' = Λάμπρου)	Χαρτ.	4°	φ. 423	XIV
257	X 210	1574	61			Χαρτ.	8° μέγ.	σελ. 428	1739

Αριθ. Μονής	Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λαμβ. γεν. ειδ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχήμα	Φύλλα (σελ.)	Αιών
			Συγγραφέας	Συγγραφοί				
258	X 278	1558	Π'	"Παρανέσεις αγίων πατέρων εις προσκοπήν τελειότητος" ήτοι Γερωντικών.	Χαρτ.	4°	φ. 361	1553
259	Π 51	1551		Παράδεισος. ("Αρχή συν Θεώ της βίβλου των Γέροντων ο λεγόμενος Παράδεισος.")	Περγ.	16°	φ. 213	XIII
260	Π 25	1526		Παρακλητική και Αποστολική υπέρ της ελπίδας αγίου.	Περγ.	4°	φ. 348	XII
261	Π 29	1531		Παρακλητική. Κανόνες άνευ των Κυριακών (ήχος α'-δ').	Περγ.	4°	φ. 158	XIV
262	Π 26	1534		Παρακλητική.	Περγ.	8° μέγ.	φ. 337	1397
263	X 270	1627		Παρακλητική. 2. Μεγαλυνάρια. Τροπάρια, Στιχηρά. 3. "Εγκώμια ψαλλόμενα εις την Τριτηαντή."	Χαρτ.	4°	φ. 415	1556
264	X 274	1630		Παρακλητική.	Χαρτ.	4°	φ. 261	XIV
265	X 276	1629		2. "Απολυτίκια της όλης εβδομάδος." Παρακλητική.	Χαρτ.	4°	φ. 304	1434 [S]
266	X 206	1659		2. Ευαγγέλια τνα. Παρακλητική.	Χαρτ.	8°	φ. 462	XVI
267	X 231	1649		Παρακλητική. 2. Κεφάλαια εκ του Γερωντικού κατ' έκλογήν.	Χαρτ.	8°	φ. 408	XV
268	X 215	1584	Ταάννου του Χριστοστόμου Ταάννου του Χριστοστόμου Πατριάρχου Γρηγορίου	Παρακλητική. 2. Λόγια τνίς. 3. Λειτουργία. Πατερών. (Παρανέσεις και άποσπάσματα και βίοι πατέρων). Πατέρων. (Λόγια εκ του Πατέρων κατ' έκλογήν). Πατερών. Εγκώμια. Προκατάστος, από της Παρασκευής της ζ' εβδομάδος, μετά σημαδοφόριον. [= Αποστόλος] Πιστάλια. 2. Ευχαί. 3. Νομοκάνον.	Χαρτ.	8°	φ. 258	XIV/XVI
269	X 262	1617		Πατερών. (Παρανέσεις και άποσπάσματα και βίοι πατέρων).	Χαρτ.	16°	φ. 363	XVIII
270	X 261	1614		Πατερών. (Λόγια εκ του Πατέρων κατ' έκλογήν).	Χαρτ.	16°	φ. 471	1645
271	X 251	x		Πατερών.	Χαρτ.	16°	φ. 277	XVII/XVIII
272	X 244	x		Εγκώμια.	Χαρτ.	8°	σελ. 9	1807
273	Π 13	1523		Προκατάστος, από της Παρασκευής της ζ' εβδομάδος, μετά σημαδοφόριον. [= Αποστόλος]	Περγ.	4°	φ. 183	XI
274	X 238	1740		Πιστάλια. 2. Ευχαί. 3. Νομοκάνον.	Χαρτ.	8°	φ. 174	1493

275	X 242	1751	238		Πασχάλιον. (Εορμηνεία περί τῆς εὐρέσεως τῶν κυκλῶν τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, τοῦ Πάσχα κατὰ Μετὰ συμπλημάτων) "Ἀμνήστis ψυχολήλης περί ἐναρτέων ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν καὶ θεοσεβῶν." (περὶ εὐχ. Ἀμήτρου)	σελ. 23	XVIII
276	X 216	1593	80	Παύλου ἐπισκόπου Μονεμβασίας	2-5 Βίος καὶ πολιτεία τῶν σοφῶν Ὀνουφρίου, Παύλου τοῦ Ὁρθίου, Παύλου τοῦ Ἀπλου, Μακαρίου τοῦ Ρωμαίου. Περὶ πένθους. 2. Περὶ ἀσκήσεως καὶ πραότητος. 3. Περὶ μετρητικῆς.	σελ. 892	XVII
277	X 160	x	x			σελ. 116	XIV
278	X 273	1632	119		Προφητείας ἡ Προφητειῶν ἀναγνώσματα.	φ. 155	XIV
279	Π 52	6594	255		Ρ' - Σ' Συλλογὴ ἀποφθεγγμάτων. Τὰ ὅρτα ἐληγμένα ἐκ τῆς Γραφῆς καὶ διαφόρων πατέρων τῆς ἐκκλησίας ὡς καὶ τῶν θεοφθέντων συγγραφέων, οἷον Σοφίας Σιράχ, Ιερემίου, Γρηγορίου, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Βασιλίου τοῦ μεγάλου, Ἰσοκράτους, Πλουτάρχου, καὶ ἄλλων. Κεφάλαια σς'. (περὶ εὐχ. α' -γ', σδ' -σε')	φ. 28	X
280	X 214	1590	77	Συμεὼν Θεσσαλονικὴς	α'. Περὶ τῶν μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας, " β'. Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν." γ'. "Ὅτι ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας μυστήρια." σδ'. "Ὅτι καὶ οἱ ἄγγελοι φέρονται τὰς μυστηρίους τῆς ἐκκλησίας." σε'. "Περὶ τῆς εἰς τὴν ἱερουσύνην εὐλαβείας τῶν πάλαι θείων ἀνδρῶν." σε'. "Ὅτι Θεοὺ μόνον ἔργα τὰ τῆς ἱερουσύνης." Λόγια λ'. (περὶ εὐχ. α' -λ' = Ἀμήτρου)	φ. 337	XVI
281	X 213	1588	75	Συμεὼν τοῦ Κονίτου καὶ Θαναστορέιτου		φ. 175	XVIII
282	X 220	1660	149		Συναξαρίων τοῦ Τριφιδίου καὶ Πεντηκοσταρίου. 2. Πασχάλιον συν Θεῷ ἀγίοις ἀρχομένοιον ἀπὸ τοῦ Σαββάτου τοῦ Λαζάρου μέχρι καὶ τῶν Ἀγίων Πάντων."	φ. 493	XV

Αριθ. Μονής		Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβρ. γεν. αιδ.	Τίτλος / Περιεχόμενα		Υλη	Σχήμα	Φύλλ. (σελ.)	Αιών
				Συγγραφείς	Συγγραφαί				
283		X 31	1573	60	Επιφάνιου Κίπρου Αββά Αναστασίου [Τού Λατίνου] Ρωάλδου	Συναξάριον Τριεδίου καὶ Πεντηκοσταρίου. 2. Λόγος εἰς τὴν ταφὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 3. "Ἐτέρω διαλέξει κατὰ Ἰουδαίων." 4. "Κατὰ τοῦ νόμου τῶν Σαρακενῶν." Συναξαριστής / Μηναῖον Δεκεμβρ. - Φεβρ. Συναξάριον / Μηναῖον Σεπτ. α' - Οκτ. ιη'.	Χαρτ.	φ. 227	XV
284		X 228	1572	59		Συναξάριον / Μηναῖον Σεπτ. α' - Οκτ. ιη'.	Χαρτ.	φ. 376	XVI
285		X 239	1581	68		Συναξάριον / Μηναῖον Σεπτ. α' - Οκτ. ιη'.	Χαρτ.	φ. 173	XVI
286		X 269	1556	43		Συναξάριον / Μηναῖον Σεπτ. - Φεβρ.	Χαρτ.	φ. 224	XV
287		X 267	1631	118		Συναξάριον / Μηναῖον Σεπτ. - Φεβρ.	Χαρτ.	φ. 287	XIV
288		X 275	1557	44		Συναξάριον / Μηναῖον Σεπτ. - Φεβρ.	Χαρτ.	φ. 211	XIV
289		X 246	1757	244	Μανουήλ τοῦ Μοσχοπούλου	Συναξάριον / Μηναῖον Μαρτ. - Αὐγ. Συντακτικὸν καὶ Γραμματικὴ τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης. ("Τὰ παρὰ τῶν παλαιῶν διορθωθέντα καὶ Μανουὴλ τοῦ Μοσχοπούλου ἐροτήματα.") Συντακτικὸν τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης. Συναξαριστής / Μηναῖον Οκτ. α' - Φεβρ. κη'.	Χαρτ. Χαρτ. Περγ.	φ. 147	XV
290		X 266	1756	243			Χαρτ.	φ. 75	XIX
291		Π 40	1541	28			Περγ.	φ. 112	XIII
292		Π 28	1532	19		Τ' Τετραευάγγελον.	Περγ.	φ. 267	XIV
293		Π 35	1533	20	Κοσιμά τοῦ Ἰωδισκαλιότου Λιμμονίου	Τετραευάγγελον. 1. Περί τῆς Καννῆς Διαθήκης. 2. Ἐπιστολὴ περὶ τῆς συμφωνίας τῶν ευαγγελίων. 3. Κανόνες τῆς συμφωνίας ἐν ἀτέχνοις ἀφιδούτοις κοσμήμασιν. 4. Πίνακες τοῦ ὅλου ἔνιαυτοῦ.	Περγ. Περγ.	φ. 213	XIV
294		Π 43	1544	31		Τετραευάγγελον.	Περγ.	φ. 223	XIII
295		Π 46	1547	34		Τετραευάγγελον. 2. Δοξαστικά τῶν Βαίων μετὰ φωνῶν.	Περγ.	φ. 317	XIII
296		Π 45	1548	35		Τετραευάγγελον. 2. Συναξάριον τῶν ευαγγελίων.	Περγ.	φ. 165	XIV
297		Π 48	1549	36		Τετραευάγγελον. 2. Μηνολόγιον τῶν ευαγγελίων.	Περγ.	φ. 306	XIV
298		Π 49	1550	37		Τετραευάγγελον.	Περγ.	φ. 209	XIV

299	B 31	1641	128	Τετραευάγγελον. 2. Κανόνες τῆς συμφωνίας τῶν ευαγγελίων.	Βομβύκ.	4°	φ. 142	1293
300	X 271	1624	111	Τετραευάγγελον. 1. Πιθὲ τῆς διαδοχῆς τῶν ευαγγελιστῶν πόθεν τε ἀρχεται ἕκαστος καὶ ποῦ καταλήγει." 2. Ἀρρώστει ἀσφίξης τῷ καθ' ἑκάστην ἡμέραν κεφαλαίῳ τοῦ Ευαγγελίου, ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς μεγάλης Κυριακῆς τοῦ Πάσχα." 3. "Εὐαγγέλια τῆς μεγάλης μ. ." 4. "Συναξάριον τῶν β' μηνῶν τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ δρλοῦντα ἀσφίξος τὰ Ευαγγέλιον."	Χαρτ.	4°	φ. 282	XIV
301	X 268	1634	121	Τετραευάγγελον. 1. Κανόνες τῶν συμφωνιῶν τῶν ευαγγελίων. 2. Συναξάριον τῶν β' μηνῶν δρλοῦν τὰ κεφάλαια τῶν καθ' ἑκάστην ἀποστόλουευαγγέλων. 3. Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. 4. Παύλου Ἐπιστολαί.	Χαρτ.	4°	φ. 340	XIV
302	X 260	1711	198	Τετραευάγγελον.	Χαρτ.	16°	φ. 322	XIV
303	X 219	1678	165	Τυπικὸν τῆς Θείας Λειτουργίας.	Χαρτ.	8°	φ. 175	XV
304	X 272	x	x	Τυπικὸν τῆς Θείας Λειτουργίας.	Χαρτ.	4°	σελ. 125	XIX
305	Π 39	1538	25	Τυπικόν.	Περγ.	8°	φ. 241	XIII
306	X 207	1663	150	Τριώδιον.	Χαρτ.	8°	φ. 404	XVI
307	Π 12	1758	245	Φ' Φάκελος (βύλλα καὶ σπαράγματα, πρὸς δεὶ καὶ μέρη ὅλα κωδικῶν καὶ προερχόμενα ἐκ διαφόρων ἐργῶν).	Περγ.	?	?	X-XIX
308	X 259	x	x	Χ' Χαριετριοὶ τῆς Θεοτόκου. 2. Διὰφοροι ἀρχαί.	Χαρτ.	16°	φ. 77	XVIII/XIX
309	X 243	x	x	Χαριετριοὶ εἰς τὸν τίμον Προδρομον. 2. Πρωτότυπα διαφόρων ἐπιστολῶν.	Χαρτ.	8°	φ. 34	XIX
310	X 224	1636	123	Ψ' Ψαλτήριον.	Χαρτ.	4° μικρ.	φ. 183	XVII
311	X 205	1682	169	Ψαλτήριον μεθ' ἐρμηνείας. 2. Οἰμῳια δύο.	Χαρτ.	8°	φ. 379	1658

Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου

Αριθ. Μονής	Αριθ. Ταξίν.	Αριθ. Λάμβρ.	Συγγραφεὺς	Τίτλος / Περιεχόμενα	Υλὴ	Σχῆμα	Φύλλ. (σελ.)	Αἰών	
			γεν. ἱερέ.						
312	X 230	1665	Τοῦ Μεγάλου Βασίλειου	Ψαλτήριον.	Χαρτ.	8°	φ. 147	XV	
313	X 208	1667		Ψαλτήριον. 2. Ακολουθία τοῦ μεγάλου Ἀντωνίου.	Χαρτ.	8°	φ. 165	1512	
314	X 218	1680		Ψαλτήριον. 2. Εὐχαί τινές. 3. Τριαδικοὶ ὕμνοι.	Χαρτ.	8°	φ. 221	XVII	
315	X 204	1677		Ψαλτήριον μεθ' ἐρμηνείας. 2. Προφητεία ὅπου εὐρέθη εἰς τὸ Παρίσι.	Χαρτ.	8°	φ. 398	XVII	
316	X 227	1653		Ψαλτήριον.	Χαρτ.	8°	φ. 144	XV	
317	X 128	1695		Ψαλτήριον.	Χαρτ.	8°	φ. 172	1629	
318	X 255	1694		Ψαλτήριον μεθ' ἐρμηνείας.	Χαρτ.	8°	φ. 167	XV	
319	X 253	1610		Ψαλτήριον μεθ' ἐρμηνείας.	Χαρτ.	16°	φ. 143	XVIII	
320	X 263	1612		Ψαλτήριον σὺν Θεῷ εἰς ἀπλήν φράσιν. Δαβὶδ προφῆτου καὶ βασιλέως μέλος"	Χαρτ.	16°	φ. 206	1684	
Ω'									
321	X 250	1702			Ὡρολόγιον.	Χαρτ.	16°	φ. 347	XV
322	X 264	1710	Ὡρολόγιον.		Χαρτ.	16°	φ. 236	XVI	
323	x	x		Συμπληρώματα Ακολουθία τῶν Ἀρχαγγέλων. 2. Παρέκλησις εἰς τοὺς Ἀσιμαίτους. Ἀνεκείνηται ἐξ ἑαυτῶν (Βασιλείου).	Χαρτ.	8°	σελ. 51	x	
324	*	-		Τετραευαγγέλιον (Βασιλείου).	Χαρτ.	4°	σελ. 220	1686	
325	*	-		Ἐκλογὴ τῶν Ὑμνῶν (Βασιλείου).	Χαρτ.	4°	σελ. 186	1461	
326	*	-		Ἐκλογὴ τῶν Ὑμνῶν (Βασιλείου).	Χαρτ.	8°	σελ. 176	1516	
327	x	x		Θεία Λειτουργία.	Χαρτ.	8°	φ. 40	XVIII	
328	x	x		Στιχολογία.	Χαρτ.	8°	φ. 36	XIX	
329	x	x		Στιχολογία.	Χαρτ.	8°	σελ. 210	XVIII	
330	x	x		Ακολουθία.	Χαρτ.	8°	φ. 24	XVIII	
331	x	x		Πεντηκοστήριον.	Χαρτ.	8°	φ. 270	XV	

INDICES

1. Lampros Karakallou *Κατάλογος* (I-II) – Karakallou *Γενικός Ἀλφαβητικός Κατάλογος**

Ἀριθμός Λάμπρου (I -II)	Ἀριθμός Μονῆς	Σχῆμα Λάμ- πρου	Ὑλη Λάμ- πρου	Ἀριθμός Λάμπρου (I -II)	Ἀριθμός Μονῆς	Σχῆμα Λάμ- πρου	Ὑλη Λάμ- πρου
I.							
1	146	φύλ.	περγ.	34	295	8	περγ.
2	106	φύλ.	περγ.	35	296	16	περγ.
3	94	φύλ.	περγ.	36	297	16	περγ.
4	147	φύλ.	περγ.	37	298	16	περγ.
5	148	φύλ.	περγ.	38	259	16	περγ.
6	50	φύλ.	περγ.	39	64	φύλ.	χαρτ.
7	49	4	περγ.	40	151	φύλ.	χαρτ.
8	48	4	περγ.	41	178	φύλ.	χαρτ.
9	149	4	περγ.	42	47	φύλ.	χαρτ.
10	273	4	περγ.	43	286	φύλ.	χαρτ.
11	95	4	περγ.	44	288	φύλ.	χαρτ.
12	196	4	περγ.	45	258	φύλ.	χαρτ.
13	260	4	περγ.	46	130	φύλ.	χαρτ.
14	9	4	περγ.	47	166	φύλ.	χαρτ.
15	96	4	περγ.	48	90	φύλ.	χαρτ.
16	97	4	περγ.	49	180	4	χαρτ.
17	98	4	περγ.	50	186	φύλ.	χαρτ.
18	261	4	περγ.	51	55	φύλ.	χαρτ.
19	292	4	περγ.	52	46	4	χαρτ.
20	293	8	περγ.	53	179	4	χαρτ.
21	262	8	περγ.	54	253	4	χαρτ.
22	197	8	περγ.	55	105	4	χαρτ.
23	74	8	περγ.	56	145	4	χαρτ.
24	62	8	περγ.	57	63	4	χαρτ.
25	305	8	περγ.	58	176	8	χαρτ.
26	32	8	περγ.	59	284	8	χαρτ.
27	87	8	περγ.	60	283	8	χαρτ.
28	291	8	περγ.	61	257	8	χαρτ.
29	143	8	περγ.	62	103	8	χαρτ.
30	33	8	περγ.	63	168	8	χαρτ.
31	294	8	περγ.	64	84	8	χαρτ.
32	215	8	περγ.	65	76	8	χαρτ.
33	144	8	περγ.	66	152	8	χαρτ.
				67	51	8	χαρτ.

* This concordant table is taken from the handwritten *Genikos Alphabetikos Katalogos* (Αντιστοιχία Καταλόγων Σπ. Λάμπρου – Μονῆς), and its correctness checked. The format (σχῆμα) and writing material (ὕλη) parameters are added in order to make the old Karakallou inventory (εὐρετήριον) arrangement transparent.

Ἀριθμὸς Λάμπρου (I-II)	Ἀριθμὸς Μονῆς	Σχήμα Λάμ- πρου	Ὑψη Λάμ- πρου	Ἀριθμὸς Λάμπρου (I-II)	Ἀριθμὸς Μονῆς	Σχήμα Λάμ- πρου	Ὑψη Λάμ- πρου
68	285	8	χαρτ.	112	213	4	χαρτ.
69	54	8	χαρτ.	113	211	4	χαρτ.
70	183	8	χαρτ.	114	263	4	χαρτ.
71	268	8	χαρτ.	115	256	4	χαρτ.
72	189	8	χαρτ.	116	265	4	χαρτ.
73	85	8	χαρτ.	117	264	4	χαρτ.
74	169	8	χαρτ.	118	287	4	χαρτ.
75	281	8	χαρτ.	119	278	4	χαρτ.
76	252	8	χαρτ.	120	212	4	χαρτ.
77	280	8	χαρτ.	121	301	4	χαρτ.
78	129	8	χαρτ.	122	210	4	χαρτ.
79	52a	8	χαρτ.	123	310	4	χαρτ.
80	276	8	χαρτ.	124	214	4	χαρτ.
81	45	8	χαρτ.	125	153	4	χαρτ.
82	184	8	χαρτ.	126	128	4	χαρτ.
83	167	8	χαρτ.	127	198	8	χαρτ.
84	187	8	χαρτ.	128	299	4	χαρτ.
85	244	8	χαρτ.	129	133	8	χαρτ.
86	38	8	χαρτ.	130	191	8	χαρτ.
87	243	8	χαρτ.	131	132	8	χαρτ.
88	136	8	χαρτ.	132	203	8	χαρτ.
89	16	8	χαρτ.	133	204	8	χαρτ.
90	192	8	χαρτ.	134	201	8	χαρτ.
91	245	8	χαρτ.	135	116	8	χαρτ.
92	141	8	χαρτ.	136	267	8	χαρτ.
93	142	8	χαρτ.	137	120	8	χαρτ.
94	177	8	χαρτ.	138	181	8	χαρτ.
95	104	8	χαρτ.	139	205	8	χαρτ.
96	185	8	χαρτ.	140	316	8	χαρτ.
97	319	16	χαρτ.	141	199	8	χαρτ.
98	76b	16	χαρτ.	142	208	8	χαρτ.
99	320	16	χαρτ.	143	206	8	χαρτ.
100	43	16	χαρτ.	144	207	8	χαρτ.
101	270	16	χαρτ.	145	209	8	χαρτ.
102	65	16	χαρτ.	146	266	8	χαρτ.
103	53	16	χαρτ.	147	17	8	χαρτ.
104	269	16	χαρτ.	148	81	8	χαρτ.
105	λείπει	16	χαρτ.	149	282	8	χαρτ.
106	127	16	χαρτ.	150	306	8	χαρτ.
107	44	16	χαρτ.	151	119	8	χαρτ.
108	248	16	χαρτ.	152	312	8	χαρτ.
109	254	16	χαρτ.	153	18	8	χαρτ.
110	247	16	χαρτ.	154	313	8	χαρτ.
111	300	4	χαρτ.	155	115	8	χαρτ.

Ἀριθμὸς Λάμπρου (I-II)	Ἀριθμὸς Μονῆς	Σχῆμα Λάμ- πρου	Ὑλῃ Λάμ- πρου	Ἀριθμὸς Λάμπρου (I-II)	Ἀριθμὸς Μονῆς	Σχῆμα Λάμ- πρου	Ὑλῃ Λάμ- πρου
156	36	8	χαρτ.	200	122	16	χαρτ.
157	92	8	χαρτ.	201	114	16	χαρτ.
158	19	8	χαρτ.	202	λείπει	16	χαρτ.
159	171	8	χαρτ.	203	λείπει	16	χαρτ.
160	159	8	χαρτ.	204	68	16	χαρτ.
161	109	8	χαρτ.	205	70	16	χαρτ.
162	202	8	χαρτ.	206	93	16	χαρτ.
163	117	8	χαρτ.	207	113	16	χαρτ.
164	315	8	χαρτ.	208	67	16	χαρτ.
165	303	8	χαρτ.	209	91	16	χαρτ.
166	135	8	χαρτ.	210	78	16	χαρτ.
167	314	8	χαρτ.	211	66	16	χαρτ.
168	14	8	χαρτ.	212	225	8	χαρτ.
169	311	8	χαρτ.	213	224	8	χαρτ.
170	118	8	χαρτ.	214	230	8	χαρτ.
171	161	8	χαρτ.	215	235	8	χαρτ.
172	131	8	χαρτ.	216	229	8	χαρτ.
173	40a	8	χαρτ.	217	233	8	χαρτ.
174	158	8	χαρτ.	218	227	8 μικρ.	χαρτ.
175	79	8	χαρτ.	219	231	8 μικρ.	χαρτ.
176	23	8	χαρτ.	220	216	16	χαρτ.
177	20	8	χαρτ.	221	217	16	χαρτ.
178	88	8	χαρτ.	222	219	16	χαρτ.
179	13	8	χαρτ.	223	234	16	χαρτ.
180	15	8	χαρτ.	224	220	16	χαρτ.
181	318	8	χαρτ.	225	218	16	χαρτ.
182	317	8	χαρτ.	226	194	8 μέγ.	χαρτ.
183	12	8	χαρτ.	227	274	8	χαρτ.
184	111	16	χαρτ.	228	255	8	χαρτ.
185	102	16	χαρτ.	229	251	8	χαρτ.
186	173	16	χαρτ.	230	193	8	χαρτ.
187	39	16	χαρτ.	231	250	16	χαρτ.
188	164	16	χαρτ.	232	195	16	χαρτ.
189	321	16	χαρτ.	233	249	16	χαρτ.
190	10	16	χαρτ.	234	60	8	χαρτ.
191	140	16	χαρτ.	235	175a	8	χαρτ.
192	71	16	χαρτ.	236	56	8	χαρτ.
193	110	16	χαρτ.	237	174	8	χαρτ.
194	165	16	χαρτ.	238	275	8	χαρτ.
195	3	16	χαρτ.	239	86	8	χαρτ.
196	188	16	χαρτ.	240	134	8	χαρτ.
197	322	16	χαρτ.	241	58	8	χαρτ.
198	302	16	χαρτ.	242	170	16	χαρτ.
199	121	16	χαρτ.	243	290	16	χαρτ.

Ἀριθμὸς Λάμπρου (I-II)	Ἀριθμὸς Μονῆς	Σχῆμα Λάμ- πρου	Ὑλη Λάμ- πρου	Ἀριθμὸς Λάμπρου (I-II)	Ἀριθμὸς Μονῆς	Σχῆμα Λάμ- πρου	Ὑλη Λάμ- πρου
244	289	16	χαρτ.	261	61	8	χαρτ.
245	307	φύλ./σπαρ.	χαρτ.	262	83	8	χαρτ.
246		εἰλητάριον	περγ.	263	2	8	χαρτ.
247	154	8	χαρτ.	264	1	4	χαρτ.
248	157	8	χαρτ.	265	27	8	χαρτ.
249	156	8	χαρτ.	266	160	8	χαρτ.
250	155	8	χαρτ.	267	31	φύλ.	χαρτ.
				268	4	8	χαρτ.
II.				269	42	(?)	χαρτ.
251	37	φύλ.	περγ.	270	41	16	χαρτ.
				271	75	16	χαρτ.
252	99	φύλ.	περγ.	272	101	4	χαρτ.
253	69	16	χαρτ.	273	137	8	χαρτ.
254	200	8	χαρτ.	274	150	εἰλητάριον	περγ.
255	279	16	περγ.	275	246	8	χαρτ.
256	59	8	χαρτ.	276	190	φύλ.	χαρτ.
257	57	16 μικρ.	χαρτ.	277	138	16	χαρτ.
258	82	8	χαρτ.	278	182	8	χαρτ.
259	89	8	χαρτ.	279	162	8	χαρτ.
260	223	8	χαρτ.				

2. Codices included in Karakallou *Γενικὸς Ἀλφαβητικὸς Κατάλογος*
not in Lampros I-II

A. Identified and numbered Karakallou manuscripts

Μονῆς	Λάμπρου	Μονῆς	Μονῆς	Στάθης	Μονῆς	Λάμπρου	Μονῆς	Μονῆς	Στάθης
5	x	XVIII	Χαρτ.	x	40c	x	1850	Χαρτ.	x
6	x	XIX	Χαρτ.	x	40d	x	1844-1851	Χαρτ.	x
7	x	XVIII	Χαρτ.	x	40e	x	XIX	Χαρτ.	x
8	x	XVIII	Χαρτ.	x	40f	x	XVIII/XIX	Χαρτ.	x
11	x	XVII/XVII	Χαρτ.	x	52b	x	1850	Χαρτ.	x
21	x	XVIII	Χαρτ.	x	72	x	XVIII	Χαρτ.	x
22	x	XVII	Χαρτ.	x	73	x	XVI	Χαρτ.	x
24	x	XVIII	Χαρτ.	x	77	x	XVIII	Χαρτ.	x
25	x	1804	Χαρτ.	x	80	x	XIX	Χαρτ.	x
26	x	XVIII	Χαρτ.	x	83b	x	XVIII	Χαρτ.	x
					100	x	XIV	Περγ.	x
28	x	XIX	Χαρτ.	x	107	x	XVIII	Χαρτ.	x
29	x	XIX	Χαρτ.	x	108	x	XVIII / XIX	Χαρτ.	x
30	x	XIX	Χαρτ.	x	112	x	XIX	Χαρτ.	x
34	κ	-	Περγ.	κ					
35	κ	XVII	Χαρτ.	κ	123	x	XVIII / XIX	Χαρτ.	x
40b	x	XIX	Χαρτ.	x	124	x	XVIII / XIX	Χαρτ.	x

Μονῆς	Λάμπρου	Μονῆς	Μονῆς	Στάθης	Μονῆς	Λάμπρου	Μονῆς	Μονῆς	Στάθης
125	x	XIX	Χαρτ.	x					
126	x	?	Χαρτ.	x	242	x	XIX	Χαρτ.	977
139	x	XVIII	Χαρτ.	x	271	x	XVII/XVIII	Χαρτ.	x
163	x	XIX	Χαρτ.	x	272	x	1807	Χαρτ.	x
172	x	XIX	Χαρτ.	x	277	x	XIV	Χαρτ.	x
175b	x	XVII	Χαρτ.	x	304	x	XIX	Χαρτ.	x
175c	x	XIX	Χαρτ.	x	308	x	XVIII/XIX	Χαρτ.	x
221	x	XVIII/XIX	Χαρτ.	956	309	x	XIX	Χαρτ.	x
222	x	XIX	Χαρτ.	957	323	x	x	Χαρτ.	x
226	x	XIX	Χαρτ.	961	324	-	1686	Χαρτ.	x
228	x	XIX	Χαρτ.	963	325	-	1461	Χαρτ.	x
232	x	XIX	Χαρτ.	967					
236	x	XIX	Χαρτ.	971	326	-	1516	Χαρτ.	x
237	x	XVIII	Χαρτ.	972	327	x	XVIII	Χαρτ.	x
238	x	XIX	Χαρτ.	973	328	x	XIX	Χαρτ.	x
239	x	XVIII	Χαρτ.	974	329	x	XVIII	Χαρτ.	x
240	x	XIX	Χαρτ.	975	330	x	XVIII	Χαρτ.	x
241	x	XIX	Χαρτ.	976	331	x	XV	Χαρτ.	x

B. Chronological order of Karakallou supplement codices

Μονῆς	Λάμπρου	Μονῆς	Μονῆς	Μονῆς	Λάμπρου	Μονῆς	Μονῆς
25	x	1804	Χαρτ.	228	x	XIX	Χαρτ.
40c	x	1850	Χαρτ.	232	x	XIX	Χαρτ.
40d	x	1844-1851	Χαρτ.	236	x	XIX	Χαρτ.
52b	x	1850	Χαρτ.	238	x	XIX	Χαρτ.
272	x	1807	Χαρτ.	240	x	XIX	Χαρτ.
324	-	1686	Χαρτ.	241	x	XIX	Χαρτ.
325	-	1461	Χαρτ.	242	x	XIX	Χαρτ.
326	-	1516	Χαρτ.	304	x	XIX	Χαρτ.
				309	x	XIX	Χαρτ.
6	x	XIX	Χαρτ.	328	x	XIX	Χαρτ.
28	x	XIX	Χαρτ.				
29	x	XIX	Χαρτ.	40f	x	XVIII/XIX	Χαρτ.
30	x	XIX	Χαρτ.	108	x	XVIII/XIX	Χαρτ.
40b	x	XIX	Χαρτ.	123	x	XVIII/XIX	Χαρτ.
40e	x	XIX	Χαρτ.	124	x	XVIII/XIX	Χαρτ.
80	x	XIX	Χαρτ.	221	x	XVIII/XIX	Χαρτ.
112	x	XIX	Χαρτ.	308	x	XVIII/XIX	Χαρτ.
125	x	XIX	Χαρτ.				
163	x	XIX	Χαρτ.	5	x	XVIII	Χαρτ.
172	x	XIX	Χαρτ.	7	x	XVIII	Χαρτ.
175c	x	XIX	Χαρτ.	8	x	XVIII	Χαρτ.
222	x	XIX	Χαρτ.	21	x	XVIII	Χαρτ.
226	x	XIX	Χαρτ.	24	x	XVIII	Χαρτ.

Μονῆς	Λάμπρου	Μονῆς	Μονῆς	Μονῆς	Λάμπρου	Μονῆς	Μονῆς
26	x	XVIII	Χαρτ.	22	x	XVII	Χαρτ.
72	x	XVIII	Χαρτ.	35	π	XVII	Χαρτ.
77	x	XVIII	Χαρτ.	175b	x	XVII	Χαρτ.
83b	x	XVIII	Χαρτ.				
107	x	XVIII	Χαρτ.	73	x	XVI	Χαρτ.
139	x	XVIII	Χαρτ.				
237	x	XVIII	Χαρτ.	331	x	XV	Χαρτ.
239	x	XVIII	Χαρτ.				
327	x	XVIII	Χαρτ.	100	x	XIV	Περγ.
329	x	XVIII	Χαρτ.	277	x	XIV	Χαρτ.
330	x	XVIII	Χαρτ.				
				34	π	?	Περγ.
11	x	XVII/XVIII	Χαρτ.	126	x	?	Χαρτ.
271	x	XVII/XVIII	Χαρτ.	323	x	?	Χαρτ.

3. Karakallou dated codices (χειρόγραφα χρονολογημένα).

Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου	Υἷλη	Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου	Υἷλη	
XIX	1844-1851	40d	x	Χαρτ.	1680	101	272	Χαρτ.
	1850	52b	x	Χαρτ.	1679	251	229	Χαρτ.
	1850	40c	x	Χαρτ.	1677	218	225	Χαρτ.
	1843/44	89	259	Χαρτ.	1674	166	47	Χαρτ.
	1837	27	265	Χαρτ.	1672	66	211	Χαρτ.
	1821	230	214	Χαρτ.	1670	250	231	Χαρτ.
	1819	216	220	Χαρτ.	1665	134	240	Χαρτ.
	1811	228	x	Χαρτ.	1658	311	169	Χαρτ.
	1807	272	x	Χαρτ.	1651	57	257	Χαρτ.
	1804	25	x	Χαρτ.	1648	234	223	Χαρτ.
1801	233	217	Χαρτ.	1645	167	83	Χαρτ.	
XVIII	1799	60	234	Χαρτ.	1645	270	101	Χαρτ.
	1781	2	263	Χαρτ.	1633	52	79	Χαρτ.
	1775/82	246	275	Χαρτ.	1633	142	93	Χαρτ.
	1765	190	276	Χαρτ.	1630	153	125	Χαρτ.
	1754	13	179	Χαρτ.	1629	135	166	Χαρτ.
	1748	232	x	Χαρτ.	1629	317	182	Χαρτ.
	1739	257	61	Χαρτ.	1624	91	209	Χαρτ.
	1725	19	158	Χαρτ.	1624	177	94	Χαρτ.
					1622	92	157	Χαρτ.
					1621	129	78	Χαρτ.
XVII	1693	159	160	Χαρτ.	1614	156	249	Χαρτ.
	1691	235	215	Χαρτ.	1613	75	271	Χαρτ.
	1686	324	-	Χαρτ.	1613	131	172	Χαρτ.
	1684	320	99	Χαρτ.	1608	192	90	Χαρτ.
	1682	68	204	Χαρτ.	1603	154	247	Χαρτ.

Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου	Υἷλη		Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου	Υἷλη	
XVI	1599	55	51	Χαρτ.		1438	255	228	Χαρτ.
	1590	187	84	Χαρτ.		1434	265	116	Χαρτ.
	1583	138	277	Χαρτ.		1430	150	274	Περγ.
	1558	204	133	Χαρτ.	XIV	1341	47	42	Χαρτ.
	1556	263	114	Χαρτ.					
	1553	258	45	Χαρτ.	XIII	1293	299	128	Βομβυκ.
	1552	119	151	Χαρτ.					
	1539	116	135	Χαρτ.	XII	-	-	-	
	1535	121	199	Χαρτ.					
	1516	326	-	Χαρτ.	XI		-	-	-
	1512	117	163	Χαρτ.					
	1512	313	154	Χαρτ.	X	958	143	29	Περγ. (incl. 2 Slav and 1 Rom.)
XV	1493	274	227	Χαρτ.					
	1461	325	-	Χαρτ.					

4. Karakallou undated codices (ἀχρονολόγητα χειρόγραφα)

Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου	Υλῆ	Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου	Υλῆ
XIX	6	x	Χαρτ.	XVIII/XIX	304	x	Χαρτ.
	28	x	Χαρτ.		309	x	Χαρτ.
	29	x	Χαρτ.		328	x	Χαρτ.
	30	x	Χαρτ.		38	86	Χαρτ.
	31	267	Χαρτ.		40f	x	Χαρτ.
	40b	x	Χαρτ.		42	269	Χαρτ.
	40e	x	Χαρτ.		108	x	Χαρτ.
	41	270	Χαρτ.		123	x	Χαρτ.
	80	x	Χαρτ.		124	x	Χαρτ.
	112	x	Χαρτ.		160	266	Χαρτ.
	125	x	Χαρτ.	221	x	Χαρτ.	
	137	273	Χαρτ.	308	x	Χαρτ.	
	163	x	Χαρτ.	X-XIX XVIII	307	245	Περγ.
	172	x	Χαρτ.		1	264	Χαρτ.
	175c	x	Χαρτ.		3	195	Χαρτ.
	176	58	Χαρτ.		5	x	Χαρτ.
	222	x	Χαρτ.		7	x	Χαρτ.
	223	260	Χαρτ.		8	x	Χαρτ.
	226	x	Χαρτ.		21	x	Χαρτ.
	232	x	Χαρτ.		24	x	Χαρτ.
	233	217	Χαρτ.		26	x	Χαρτ.
	236	x	Χαρτ.		39	187	Χαρτ.
	238	x	Χαρτ.		40	173	Χαρτ.
	240	x	Χαρτ.		53	103	Χαρτ.
	241	x	Χαρτ.		56	236	Χαρτ.
	242	x	Χαρτ.		58	241	Χαρτ.
	290	243	Χαρτ.		67	208	Χαρτ.

Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου	Υλῆ	Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου	Υλῆ
	69	253	Χαρτ.		44	107	Χαρτ.
	70	205	Χαρτ.		54	69	Χαρτ.
	72	x	Χαρτ.		59	256	Χαρτ.
	77	x	Χαρτ.		71	192	Χαρτ.
	82	258	Χαρτ.		93	206	Χαρτ.
	83	262	Χαρτ.		102	185	Χαρτ.
	83b	x	?		113	207	Χαρτ.
	85	73	Χαρτ.		114	201	Χαρτ.
	86	239	Χαρτ.		120	137	Χαρτ.
	90	48	Χαρτ.		140	191	Χαρτ.
	103	62	Χαρτ.		141	92	Χαρτ.
	107	x	Χαρτ.		155	250	Χαρτ.
	109	161	Χαρτ.		157	248	Χαρτ.
	128	126	Χαρτ.		162	279	Χαρτ.
	139	x	Χαρτ.		175b	x	Χαρτ.
	170	242	Χαρτ.		185	96	Χαρτ.
	171	159	Χαρτ.		188	196	Χαρτ.
	174	237	Χαρτ.		191	130	Χαρτ.
	175	235	Χαρτ.		194	226	Χαρτ.
	182	278	Χαρτ.		217	221	Χαρτ.
	183	70	Χαρτ.		220	224	Χαρτ.
	189	72	Χαρτ.		225	212	Χαρτ.
	193	230	Χαρτ.		229	216	Χαρτ.
	227	218	Χαρτ.		231	219	Χαρτ.
	237	x	Χαρτ.		249	233	Χαρτ.
	239	x	Χαρτ.		253	54	Χαρτ.
	243	87	Χαρτ.		254	109	Χαρτ.
	244	85	Χαρτ.		276	80	Χαρτ.
	247	110	Χαρτ.		310	123	Χαρτ.
	269	104	Χαρτ.		314	167	Χαρτ.
	275	238	Χαρτ.		315	164	Χαρτ.
	281	75	Χαρτ.	XVI	12	183	Χαρτ.
	319	97	Χαρτ.		15	180	Χαρτ.
	327	x	Χαρτ.		18	153	Χαρτ.
	329	x	Χαρτ.		23	176	Χαρτ.
	330	x	Χαρτ.		73	x	Χαρτ.
XVII/XVIII	11	x	Χαρτ.		76b	98	Χαρτ.
	271	x	Χαρτ.		78	210	Χαρτ.
XIV / XVII	51	67	Χαρτ.		79	175	Χαρτ.
XVII	4	268	Χαρτ.		81	148	Χαρτ.
	10	190	Χαρτ.		110	193	Χαρτ.
	16	89	Χαρτ.		111	184	Χαρτ.
	20	177	Χαρτ.		122	200	Χαρτ.
	22	x	Χαρτ.		127	106	Χαρτ.
	35	x	Χαρτ.		132	131	Χαρτ.
	43	100	Χαρτ.		133	129	Χαρτ.

Αιών	Μονῆς	Λάμπρου	Υψη	Αιών	Μονῆς	Λάμπρου	Υψη
	136	88	Χαρτ.		206	143	Χαρτ.
	158	174	Χαρτ.		207	144	Χαρτ.
	161	171	Χαρτ.		248	108	Χαρτ.
	164	188	Χαρτ.		267	136	Χαρτ.
	173	186	Χαρτ.		282	149	Χαρτ.
	179	53	Χαρτ.		283	60	Χαρτ.
	180	49	Χαρτ.		286	43	Χαρτ.
	184	82	Χαρτ.		289	244	Χαρτ.
	195	232	Χαρτ.		303	165	Χαρτ.
	200	254	Χαρτ.		312	152	Χαρτ.
	205	139	Χαρτ.		316	140	Χαρτ.
	208	142	Χαρτ.		318	181	Χαρτ.
	209	145	Χαρτ.		321	189	Χαρτ.
	210	122	Χαρτ.		331	x	Χαρτ.
	211	113	Χαρτ.	XIV	32	26	Περγ.
	219	222	Χαρτ.		46	52	Χαρτ.
	245	91	Χαρτ.		64	39	Βομβυκ.
	252	76	Χαρτ.		94	3	Περγ.
	266	146	Χαρτ.		100	x	Περγ.
	280	77	Χαρτ.		115	155	Χαρτ.
	284	59	Χαρτ.		118	170	Χαρτ.
	285	68	Χαρτ.		130	46	Χαρτ.
	306	150	Χαρτ.		145	56	Βομβυκ.
	322	197	Χαρτ.		151	40	Βομβυκ.
XIV/XVI	268	71	Χαρτ.		169	74	Χαρτ.
XV	14	168	Χαρτ.		186	50	Χαρτ.
	17	147	Χαρτ.		212	120	Χαρτ.
	36	156	Χαρτ.		213	112	Χαρτ.
	45	81	Χαρτ.		214	124	Βομβυκ.
	61	261	Χαρτ.		215	32	Περγ.
	65	102	Χαρτ.		224	213	Χαρτ.
	76	65	Χαρτ.		256	115	Χαρτ.
	84	64	Χαρτ.		261	18	Περγ.
	88	178	Χαρτ.		262	21	Περγ.
	104	95	Χαρτ.		264	117	Χαρτ.
	105	55	Χαρτ.		277	x	Χαρτ.
	152	66	Χαρτ.		278	119	Χαρτ.
	165	194	Χαρτ.		287	118	Χαρτ.
	168	63	Χαρτ.		288	44	Χαρτ.
	178	41	Βομβυκ.		292	19	Περγ.
	181	138	Χαρτ.		293	20	Περγ.
	198	127	Χαρτ.		296	35	Περγ.
	199	141	Χαρτ.		297	36	Περγ.
	201	134	Χαρτ.		298	37	Περγ.
	202	162	Χαρτ.		300	111	Χαρτ.
	203	132	Χαρτ.		301	121	Χαρτ.

Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου Ὑλη	Αἰών	Μονῆς	Λάμπρου Ὑλη
XIII	302	198	Χαρτ.	XII/XIII	74 23 Περγ.
	48	8	Περγ.	XII	9 14 Χαρτ.
	49	7	Περγ.		50 6 Περγ.
	62	24	Περγ.		106 2 Περγ.
	63	57	Βομβυκ.	XI	33 30
	87	27	Περγ.	Περγ.	
	96	15	Περγ.		146 1 Περγ.
	97	16	Περγ.		147 4 Περγ.
	98	17	Περγ.		149 9 Περγ.
	99	252	Περγ.		273 10 Περγ.
	144	33	Περγ.	X	279 255 Περγ.
	148	5	Περγ.	IX	37 251 Περγ.
	196	12	Περγ.		95 11 Περγ.
	197	22	Περγ.		
	259	38	Περγ.	Not dated codices	
	260	13	Περγ.	?	126 x Χαρτ.
	291	28	Περγ.	?	323 x Χαρτ.
	294	31	Περγ.	?	34 * Περγ.
	295	34	Περγ.		
	305	25	Περγ.		

BIBLIOGRAPHY

- ALAND, K (and others), *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, zweite, neubearbeitete und ergänzte Auflage*, (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Band 1), Berlin-New York, 1994.
- Fr. ALEXIS (Trader), *A Meeting of Minds: Aaron Beck's Cognitive Therapy and Ancient Christian Wisdom* (unpubl. PhD diss.), University of Thessaloniki, 2010.
- ALLISON, R. W., 'The Mount Athos Greek Manuscripts Catalogue. Methodological Papers', [set up by Robert W. Allison, Bates College, Lewiston, ME, U.S.A., and The Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki, Greece], published on the web-site (2001).
<http://abacus.bates.edu/rallison/methods.html>.
- , 'Method for Full Description of Akolouthies' (A methodological paper on how to accomplish full description of Byzantine liturgical manuscripts such as Menaia, the Triodion, the Pentecostarion, and other service books of Byzantine Orthodox Christianity), published on the website (2000).
<http://abacus.bates.edu/rallison/AkolMethods.html>.
- , 'The libraries of Mt Athos: the case of Philotheou', *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, (Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994), Ed. A. Bryer and M. Cunningham, Aldershot, Hampshire: Variorum, 1996, p. 135-154.
- , 'The Acquisition of Manuscripts at Philotheou Monastery in the Byzantine Period', [List of Tables 1-8], (A Paper Presented at the International Congress of Byzantine Studies Moscow, August, 1991), updated from summer expeditions to the monastery in 1992-1994, published on the website (1995).
<http://abacus.bates.edu/rallison/philacquisitions/growth.html>.
- AMAND DE MENDIETA, E., *Mount Athos. The Garden of the Panaghia*, Berlin-Amsterdam, 1972.
- ATSALOS, B., 'Τὰ Ἑλληνικὰ χειρόγραφα τοῦ Ἀγίου Ὁρους', *Θησαυροὶ τοῦ Ἀγίου Ὁρους* (Κατάλογος ἐκθεσης), Thessaloniki 1997, p. 511-517 [Λήμματα, 518-541].
- BECK, H. G., *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, (Byzantinisches Handbuch, II, 1), München, 1959.
- BEEES, N. A., 'Χρονογραφικά σημειώματα ἐκ τῶν κωδίκων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Γελλάδος', *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας τῆς Γελλάδος*, 6 (1901), p. 94-101.

- BOMPAIRE, J., 'Les catalogues de livres-manuscripts d'époque Byzantine (XI^e-XV^e s.)', *Byzance et les Slaves*, (Études de Civilisation, Mélanges Ivan Dujčev), Paris, 1979, p. 59-81.
- CACOUROS, M., 'La bibliothèque du monastère de Dionysiou (Athos): élargissement, nouvelles orientations et avancées du programme de cataloguage', *Scriptorium*, 63 (2009), p. 152-161.
- CHRISTOU, S. M., Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθωνικὴ πολιτεία – ἱστορία, τέχνη, ζωή, Athens, 1987.
- CHRYSOCHOIDES, K., 'Le monachisme athonite à l'époque byzantine', *Le Mont Athos et l'Empire byzantin. Trésors de la Sainte Montagne*, Paris, 2009, p. 22-28.
- , and P. GOUNARIDES, Ἱερὰ Μονὴ Καρακάλλου. Κατάλογος τοῦ Ἀρχείου, (Ἀθωνικὰ Σύμμεικτα 1), Athens, 1985, p. 7-104.
- CLUGNET, L., *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque*, Paris, 1895 [London 1971].
- CURZON, R., *Visits to the monasteries of the Levant*, London, 1849.
- DIMITRIEVSKY, A. A., Описание литургических рукописей хранящихся въ библіоткахъ правослаунаго востока [Description of the liturgical manuscripts kept in the Libraries of the Orthodox East], Т. I. Τυπικά Ὑαсть 1, Памятники патраршихъ уставовъ и ктиторскіе монастырскіе Типиконы [Documents of patriarchal Ustavs and monasteries owner Typikons], Kiev, 1985; Т. II. Εὐχολόγια Kiev 1901; Т. III. Τυπικά Ὑαсть Petrograd, 1917. [Repr., Hildesheim, 1965].
- DUPLACY, J., 'Manuscripts grecs du Nouveau Testament émigrés de la Grande Laure de l'Athos', *Studia Codicologia*, ed. K. Treu, Berlin, 1977, p. 159-178.
- EHRHARD, A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Vols. I-III, Leipzig-Berlin, 1937-1952.
- EHRHARD, A., 'Theologie', *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, Ed. K. Krumbacher, 2nd ed., München, 1897, p. 37-218.
- EUAGGELATOU-NOTARA, Ph., Συλλογὴ χρονολογημένων σημειωμάτων ἑλληνικῶν κωδίκων 13^{ου} Αἰῶνος, Athens, 1984.
- , Σημειώματα ἑλληνικῶν κωδίκων ὡς πηγὴ διὰ τὴν ἔρευναν τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τοῦ 9^{ου} αἰῶνος μέχρι τοῦ ἔτους 1204 (Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου 47), Athens, 1982.
- EUSTRATIADES, S., and ARCADIOS OF VATOPEDI, Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων

- (Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη I) // *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*. (Harvard Theological Studies IX), Cambridge, 1924.
- EUSTRATIADIS, S., 'Ἀγιορειτικῶν Κωδίκων Σημειώματα. Τῆς Λαύρας τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου', *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 1 (1917), p. 49-62; 145-160; 374-384; 413-432; 457-472; 561-568; 617-623; 755-766.
- , 'Ἀγιορειτικῶν Κωδίκων Σημειώματα. Τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Βατοπεδίου', *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 3 (1919), p. 552-563, 624-639.
- FONKIČH, B. L., 'La production des livres grecs et les bibliothèques de l'Athos aux x^e-xviii^e siècles. Quelques résultats et perspectives de la recherche', *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, N.S. 49-50 (1995-1996), p. 35-61.
- , 'Griechische Kodikologie', *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, ed. D. Harlfinger, Darmstadt, 1980, p. 14-21.
- FROSCHAUER, H., and RÖMER, C. E. (eds.), *Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens*, Wien, 2008.
- GARDTHAUSEN, V., *Sammlungen und Cataloge griechischer Handschriften*, Leipzig, 1903.
- GARZANITI, M., *Die altslavischen Version der Evangelien*, Köln-Weimar-Wien, 2001.
- GAUTIER, P., 'Le Typikon de la Théotokos Évergétis', *Revue des études byzantines*, 45 (1982), p. 5-101.
- GEDEON, M. I., 'Ὁ Ἄθως (Ἀναμνήσεις-Ἐγγραφὰ-Σημειώσεις)', Constantinople, 1885.
- GÉHIN, P. (ed.), *Lire le manuscrit médiéval. Observer et décrire*, Paris, 2005.
- GERASIMOS SMYRNAKIS (Hieromonachos of Esphigmenou), *Τὸ Ἅγιον Ὅρος*, Karyai, Hagion Oros, 1903 [repr. Athens, 2005].
- GOUILLARD, J., 'Le Synodikon de l'Orthodoxie édition et commentaire', *Travaux et mémoires*, 2, Paris, 1967, p. 1-313.
- GRANSTREM, E. E., 'Greek Palaeography in Russia', *Bulletin no 17 of the Institute of Classical Studies*, University of London (1970), p. 124-135.
- GREGORY, C. R., *Textkritik des Neuen Testamentes*, Vols. I-III, Leipzig, 1900-1909.
- HUNGER, H., KRESTEN, O., HANNICK, C., *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek, Codices theologici*, 3 Bdn., Wien, 1976-1992.
- Ἱερουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον. Ἡ Ἀγία Γραφή στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Πρακτικὰ Εἰς Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμ-

- ποσίου, (Ποιμαντικὴ Βιβλιοθήκη 10), Athens: Church of Greece, 2004.
- IRIGOIN, J., 'Les premiers manuscrits grecs écrits sur papier et le problème du bombycin', *Scriptorium*, 4 (1950), p. 194-204.
- KADAS, S. N., Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς Μεγίστης Μονῆς Βατοπαιδίου, Hagion Oros, 2000.
- , 'Τὰ χειρόγραφα του σκευοφυλακίου. Πρώτη προσέγγιση της τέχνης τους', *Ιερὰ Μονὴ Βατοπεδίου. Ιστορία και Τέχνη*, (Εθνικὸν Ἰδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινῶν Ερευνών. Αθωνικά Σύμμεικτα 7), Athens, 1999, p. 129-141.
- , 'Τὰ εἰκονογραφημένα χειρόγραφα', *Ιερὰ Μονὴ Βατοπεδίου. Ιστορία και Τέχνη*, (Εθνικὸν Ἰδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινῶν Ερευνών. Αθωνικά Σύμμεικτα 7), Athens, 1996, T. B', p. 593-597.
- , 'Σημειώματα τῶν χειρογράφων τῶν Μονῶν τοῦ Ἀγίου Ὁρους', *Βυζαντινά*, 14 (1988), p. 307-382 (Μονὴ Ξηροποτάμου); 15 (1989), p. 431-466 (Μονὴ Ξενοφώντος); 16 (1991), p. 263-302 (Μονὴ Σίμωνος Πέτρας); 17 (1994), p. 141-176 (Μονὴ Ζωγράφου).
- KLENTOS, J., 'The typology of the typikon as liturgical document', *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*, Belfast, 1994, p. 294-305.
- KURILAS, E., 'Κατάλογος ἁγιορειτικῶν χειρογράφων', *Θεολογία*, 14 (1936), p. 42-52; 114-128; 330-347; 15 (1937), p. 239-248; 361-366; 16 (1938), p. 74-79; 173-180; 249-261; 350-354; 21 (1950), p. 269-291; 325-338; 506-525.
- KOUROUPOU, M. et P. GÉHIN, *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique. Les manuscrits du monastère de la Panaghia de Chalki*, Vol. I: *Notices descriptives*. Vol. II: *Illustrations*, Turnhout, 2008.
- LAKE, K. and S. LAKE (eds.), *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the year 1200*, (Monumenta palaeographica vetera. First Series), t. 1-10 [t. 11: Index], Boston, 1934-1945. [vol. 3. Manuscripts in the monasteries of Mount Athos and in Milan, 1935].
- LAMBERZ, E., *Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi*, Band 1. Codices 1-102, Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 2006.
- , 'Νέα στοιχεία σχετικά με τον Θεσσαλονικέα γραφέα Θεόδωρο Αγιοπετρίτη', Β' Διεθνές Συμπόσιο Βυζαντινὴ Μακεδονία. Δίκαιο, Θεολογία, Φιλολογία, 26-28 Νοεμβρίου 1999, Θεσσαλονίκη, 2003, p. 85-105 [Εικ. 1-8].

- , 'Βιβλιογράφοι και βιβλιογραφικά εργαστήρια στο Ἅγιον Ὅρος κατὰ την εποχὴ των Παλαιολόγων', Β' Διεθνὲς Συμπόσιο για τη Μακεδονία. Η Μακεδονία κατὰ την εποχὴ των Παλαιολόγων, Θεσσαλονίκη 14-20 Δεκεμβρίου 1992, Θεσσαλονίκη, 2002, p. 143-172 [πιν. 1-18].
- , 'Βιβλιοθήκη και βιβλιογράφοι της Μονῆς Βατοπεδίου στο πρώτο μισό του 14^{ου} αιώνα. Η περιπτώση του Καλλίστου, Ιερὰ Μονὴ Βατοπεδίου. Ἱστορία και Τέχνη, (Εθνικόν Ἰδρυμα Ερευνών. Ἰνστιτούτο Βυζαντινῶν Ερευνῶν. Αθωνικά Σύμμεικτα 7, Athens, 1999, p. 107-127 [Εἰκ. 1-13].
- , 'The Library of Vatopaidi and its manuscripts', *The Holy and Great Monastery of Vatopaidi. Tradition-History-Art*, vol. II, Mount Athos, 1998, p. 562-574 [ref. p. 672-677].
- 'Νεώτερες ἐρευνες στις βιβλιοθήκες του Αγίου Ὁρους'. Αποτελέσματα και συμπεράσματα', Διεθνὲς Συμπόσιο: Τὸ Ἅγιον Ὅρος. Χθὲς – σήμερα – αὔριο, Θεσσαλονίκη 29 Ὀκτωβρίου – 1 Νοεμβρίου 1993 [Ε.Μ.Σ., Μακεδονικὴ Βιβλιοθήκη 84), Θεσσαλονίκη, 1996, p. 157-165.
- , 'Η βιβλιοθήκη και τα χειρόγραφα της', Ιερὰ Μονὴ Βατοπαιδίου. Παράδοση – Ἱστορία – Τέχνη, Τ. I-II, Hagion Oros, 1996, II, p. 562-574, 672-677.
- , 'Die Handschriftenproduktion in den Athosklöstern bis 1453', *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali Bisanzio*, (Atti del seminario di Erice, 18-25 Settembre 1988), ed. G. Cavallo, G. de Gregorio, and M. Maniaci, Spoleto, 1991, p. 25-78.
- , 'Polites – Manusakas, 1) Katalogoi – 2) Palaiographika' [reviews], *Byzantinische Zeitschrift*, 73 (1980), p. 59-64.
- LAMBERZ, E. and E. K. LITSAS, Κατάλογος χειρογράφων τῆς Βατοπεδινῆς Σκήτης Ἁγίου Δημητρίου (Κατάλογοι ἐλληνικῶν χειρογράφων Ἁγίου Ὁρους 1). *Catalogue of the Manuscripts of the Skete of St. Demetrius, Vatopedi, (Mount Athos)*, Thessalonike, 1978.
- LAMBERZ, E., 'ΛΙΝΟΥ ΠΟΛΙΤΟΥ μὲ τὴ συνεργασία Μ. Ι. Μανουσάκη, Συμπληρωματικοὶ κατάλογοι χειρογράφων Ἁγίου Ὁρους (Γελληνικά, παράρτημα 24), Θεσσαλονίκη, 1973', *Κληρονομία*, 9 (1977), p. 171-178.
- LAMPROS, S. P., 'Σημειώματα περὶ τινων κωδίκων τῆς μονῆς Βατοπεδίου, Νέος Γελληνομνήμων, 16 (1922), p. 427-440.
- , 'Ἐνθυμήσεων ἤτοι χρονικῶν σημειώσεων συλλογὴ πρώτη', Νέος Γελληνομνήμων 7 (1910), p. 113-313.

- , *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων, Τομ. 1-2, Cambridge, 1895-1900.
- , Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων, Τομ. Α', (ΜΕΡΟΣ Α'), Athens, 1888.
- , Περὶ τῶν παλιμψήστων κωδίκων τῶν ἀγιορειτικῶν βιβλιοθηκῶν, Athens, 1888.
- , Ἐκθεσις πρὸς τὴν Βουλὴν τῶν Ἑλλήνων περὶ τῆς εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος ἀποστολῆς αὐτοῦ κατὰ τὸ θέρος τοῦ 1880 ἐν τῷ αἰῶνι τῆς 7-11 Ὀκτωβρίου τοῦ αὐτοῦ ἔτους καὶ ἐν ἰδίῳ φυλλαδίῳ, Ἀθήνησιν, 1880. [Transl. *Die Bibliotheken der Klöster des Athos*, by A. Bolz, Bonn, 1881 = LAMPROS/BOLZ 1881]
- LEFORT, J., 'Les archives byzantines des monastères du Mont Athos', *Le Mont Athos et l'Empire byzantin. Trésors de la Sainte Montagne*, Paris, 2009, p. 82-87.
- Le Mont Athos et l'Empire byzantin. Trésors de la Sainte Montagne*, ed. Petit Palais – Paris-Musées, (Petit-Palais – Musée des Beaux-Arts de la Ville de Paris, 10 avril – 5 juillet 2009), Paris, 2009.
- LITSAS, E. K. and D. Th. KYROU, 'Συνοπτικός συμπληρωματικός κατάλογος των ελληνικῶν χειρογράφων της Μονῆς Χιλανδαρίου'. Μέρος πρῶτο, Τεκμήριον 7 (2007), p. 9-87; and Μέρος δεύτερον, Τεκμήριον, 8 (2009), p. 229-270.
- LITSAS, E. K., 'The study of Mount Athos Manuscripts: Problems and Suggestions' [forthcoming in CBM Collected Papers, Meeting Kampen/NL, Nov. 2009].
- , 'Palaeographical Researches in the Lavra Library on Mount Athos', *Ελληνικά*, 50 (2000), p. 220-223.
- , 'The Mount Athos Manuscripts in the *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*', *Κληρονομία*, 32 (2000), p. 245-250.
- , 'The Mount Athos Manuscripts and their Cataloguing', *Polata Knigopisnaja* (an information bulletin devoted to the study of early Slavic books, texts and literatures), 17-18 (1987), p. 106-118.
- MAMALAKIS, I. P., Τὸ Ἅγιον Ὄρος (Ἄθως) διὰ μέσου τῶν αἰώνων, Thessaloniki, 1971.
- MANOUSAKAS, M. I., Ἑλληνικὰ χειρόγραφα καὶ ἔγγραφα τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Βιβλιογραφία, Ἐπιτηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 32 (1963), 377-419.
- MARTI, R., *Handschrift – Text – Textgruppe – Literatur. Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslavi-*

- schen Sprachbereich in den Handschriften des 11. bis 14. Jahrhunderts*, Berlin, 1989.
- MAZAL, O., *The Keeper of Manuscripts*, Transl. T. J. Wilson, in collaboration with M. McNamara, Turnhout, 1992.
- MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology, Historical Trends & Doctrinal Themes*, rev. 2nd ed., New York, 1983.
- MEYER, Ph., *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, grösstentheils zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitungen versehen*, Amsterdam, 1894 [repr. Leipzig, 1965].
- , 'Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 11 (1890), 395-435 [= I]; 539-576 [= II].
- OIKONOMIDES, N. (CHRYSOCHOIDES, K.), 'Τὰ ἱστορικὰ ἀρχεῖα τοῦ Ἀγίου Ὁρους', *Θησαυροὶ τοῦ Ἀγίου Ὁρους (Κατάλογος ἐκθέσεως)*, Thessaloniki, 1997, 433-435 [Λήμματα, 436-473].
- PAPACHRYSSANTHOU, D., *Ὁ Ἀθωνικὸς μοναχισμὸς. Ἀρχὲς καὶ ὀργάνωση*, Athens, 1992.
- PAPADOPOULOS-KERAMEUS, A. I., *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη ἥτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγιοτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων*, 5 vols., St. Petersburg, 1891-1915 [Repr., Bruxelles, 1963].
- PAPADOPOULOS, Th. I., *Βιβλιοθηκὴς Ἀγίου Ὁρους. Παλαιὰ Ἑλληνικὰ Ἐντυπα. Πρώτη προσπάθεια συγκροτήσεως συλλογικοῦ καταλόγου*, Athens, 2000.
- PAPAYIANNIS, K., *Σύστημα Τυπικοῦ τῶν Ἀκολουθιῶν τοῦ Ὁλοῦ Ἐνιαυτοῦ, καταρτισθὲν ἐπὶ τῇ βάσει τῇ τυπικῆς παραδόσεως τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athens, 2006.
- PAPAZOGLU, G. K., 'Συμπληρωματικὸς κατάλογος χειρογράφων μονῆς Διονυσίου Ἀγίου Ὁρους (Συνοπτικὴ ἀναγραφὴ, χφφ. 805-1064)', *Θεολογία*, 61 (1990), p. 443-494; 502-503 (pl.).
- PATRINELIS, C. G., 'Βιβλιοθηκαὶ καὶ ἀρχεῖα τῶν Μονῶν τοῦ Ἀγίου Ὁρους', *Ἀνατύψεις (μετὰ προσθηκῶν) ἐκ τῆς Θρησκευτικῆς καὶ Ἠθικῆς Ἐγκυκλοπαιδείας*, T. A' (1962), 935-943, Athens, 1962.
- PAVLIKIANOV, C., 'The Athonite Monastery of Karakalliu – Slavic presence and Slavic manuscripts', *Palaeobulgarica*, 25 (2001), p. 21-45.

- PELEKANIDES, S. M., CHRISTOU, P. C., MAVROPOULOS-TSIOUMIS, C., KADAS, S. N., KATSAROS, A. (Eds.), *Οἱ Θησαυροὶ τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Σειρὰ Α'. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα, Τόμ. Α'-Δ', The Treasures of Mount Athos – Illuminated Manuscripts*, 4 vols., Athens, 1973, 1975, 1979, 1991.
- PERRIA, L., *I manoscritti citati da Albert Ehrhard, Indice di: A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, I-III*, Leipzig-Berlin, 1937-1952, Roma 1979.
- POLITIS, L. (and M. A. POLITIS), *Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, ἄρ. 1857-2500*, Athens, 1991.
- POLITIS, L. and M. MANOUSAKAS, *Συμπληρωματικοὶ κατάλογοι χειρογράφων Ἀγίου Ὁρους (Ἑλληνικά, Παράρτημα 24)*, Thessaloniki, 1973.
- POLITIS, L., 'Τα χειρόγραφα του Ἀγίου Ὁρους', *Νέα Γεστία*, 74/875 (1963), p. 116-127.
- , 'Ὁδηγὸς καταλόγου χειρογράφων (Γενικὸν Συμβούλιον Βιβλιοθηκῶν τῆς Ἑλλάδος 171)', Athens, 1961.
- RAHLFS, A., 'Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche', *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*, Heft V, Berlin, 1915, p. 120-230.
- , 'Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für das Septuaginta Unternehmen', *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch Historische Klasse*, (Beiheft), Berlin, 1914, p. 1-443.
- RICHARD, M. et J.-M. OLIVIER, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, Paris, 1995².
- ROYÉ, S. M., 'An Assessment of Byzantine Codex and Catalogue Research: Towards the Construction of a New Series of Catalogues of Byzantine Manuscripts', *Sacris Erudiri*, 47 (2008), p. 5-145.
- , *The Inner Cohesion between the Bible and the Fathers in Byzantine Tradition. Towards a codico-liturgical approach to the Byzantine Manuscripts*, Tilburg: Orthodox Logos Publishing, 2007.
- RUDBERG, S. Y., 'Les manuscrits à contenu profane du Mont-Athos', *Eranos*, 54 (1956), p. 174-185.
- SAUNDERS, E. W. and C. G. LAHOOD, *A Descriptive Checklist of Selected Manuscripts in the Monasteries of Mount Athos*, (Microfilmed for the Library of Congress and the International Greek New Testament Project, 1952-53), Washington, 1957.

- SERRUYS, D., 'Souscriptions et signatures dans les manuscrits des x^e-xiii^e siècles conservés au monastère de Vatopedi (Athos), *Revue des bibliothèques*, 14 (1904), p. 63-76.
- SODEN, H. VON, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, 2 vols., Göttingen, 1911².
- SOTEROUDIS, P., *Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων. Κατάλογος ἐλληνικῶν χειρογράφων*, Τόμ. ΙΑ' (1387-1568), Hagion Oros, 2007.
- , *Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων. Κατάλογος ἐλληνικῶν χειρογράφων*, Τόμ. Α' 1 (1-100), Hagion Oros, 1998.
- SPYRIDON LAURIOTES and S. EUSTRATIADES, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὄρει) // Catalogue of the Greek Manuscripts of the Laura on Mount Athos with notices from other libraries* (Harvard Theological Studies, XII), Paris-Cambridge, 1925.
- STATHIS, G. T., 'Ἀγιορειτικὴ μελουργία, κωδικογραφία καὶ ψαλτικὴ τέχνη', *Θησαυροὶ τοῦ Ἀγίου Ὄρους (Κατάλογος εκθεσης)*, Thessaloniki, 1997, p. 555-559 [Λήμματα, 560-573].
- STAIKOS, K. Sp., *Βιβλιοθήκη. Ἀπὸ τὴν Ἀρχαιότητα ἕως τὴν Ἀναγέννηση καὶ Σημαντικὲς Οὐμανιστικὲς καὶ Μοναστηριακὲς Βιβλιοθήκες (3000 π.Χ. — 1600 μ.Χ.)*, Athens, 1996.
- STATHIS, G. T., *Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἁγίου Ὄρος. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων Βυζαντινῆς μουσικῆς τῶν ἀποκειμένων ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν ἱερῶν μονῶν καὶ σκητῶν τοῦ Ἀγίου Ὄρους*, Τόμ. 1-3, Athens, 1975, 1976, 1993.
- Summary catalogue of Greek manuscripts*, The British Library, Vol. 1, London, 1999.
- THEOCHARIDES, P., 'Architecture et organisation spatiale dans l'Athos byzantin', *Le Mont Athos et l'Empire byzantin. Trésors de la Sainte Montagne*, Paris, 2009, p. 30-37.
- THIBAUT, J., *Monuments de la notation ekphonétique et bagiopolite de l'Église grecque: exposé documentaire des manuscrits de Jérusalem, du Sinai et de l'Athos conservés à la Bibliothèque impériale de Saint-Petersburg*, s.n., 1913.
- TOMADAKIS, N. B., *Κλείς τῆς Βυζαντινῆς Φιλολογίας ἥτοι Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν*, Τ. Α', 4th ed., Thessaloniki, 1993.
- Τριῶδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν τὴν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς. ἀπο τῆς κυριακῆς τοῦ τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου μέχρι τοῦ ἀγίου

- καὶ μεγάλου σαββάτου, 2nd ed., Athens: Apostolike Diakonia, 2003.
- Τυπικόν ἢ Τυπικὴ διάταξις τῆς καθ' ἡμᾶς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Ἀγίου Διονυσίου· περὶ τῆς καθημερινῆς ἀκολουθίας, τοῦ Ἑσπερινοῦ, τοῦ Ὁρθρου καὶ τῆς Λειτουργίας, κατὰ τε τὰς Κυριακὰς καὶ τὰς λοιπὰς ἑορτὰς τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, μετὰ πασῶν τῶν περιπτώσεων αὐτῶν, Hiera Mone Hagiou Dionysiou, Hagion Oros, 2004.
- VOCOTOPOULOS, P. L., 'Les manuscrits byzantins enluminés du Mont Athos', *Le Mont Athos et l'Empire byzantin. Trésors de la Sainte Montagne*, Paris, 2009.
- WARE, K. (Bishop of Diokleia), 'St Athanasios the Athonite: traditionalist or innovator?', *Mount Athos and Byzantine Monasticism* (Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994), ed. A. Bryer and M. Cunningham, Aldershot, Hampshire, 1996.
- WELLESZ, E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*, 2nd ed., Oxford, 1971.
- WILSON, N. G., *Scholars of Byzantium*, London, 1983.
- , 'The Libraries of the Byzantine World', *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 8.2 (1967), p. 53-80.

Summary

This article introduces the *Genikos Alphabetikos Katalogos*, the handwritten catalogue of the collection of Byzantine manuscripts and old printed books of Hiera Mone Karakallou, one of the twenty monasteries on the monastic peninsula Mount Athos in Northern Greece. On the following pages one can find an introduction to the catalogue and an edition of the manuscripts' section of this catalogue.

The *Genikos Alphabetikos Katalogos* is a twentieth century testimony to a process of continuing codex preservation and cataloguing in a Greek orthodox monastic context, reflecting the dynamics of growth and decline of the collection within the liturgical context of the monastery. It throws light on a significant number of unfamiliar codices (66 codd) and indicates which codices have disappeared since earlier catalogues (Lampros). The handwritten catalogue has not been published to date and has thus remained unknown to wider scholarship.

Index codicum

- Admont, Bibliothek des Benediktinerstifts, 633 270
Avignon, Bibliothèque municipale, 63 268, 269 *n.* 1
- Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, 130 267
Basel, Universitätsbibliothek, VII.6 266, 299 *n.* 81
Beaune, Bibliothèque municipale, 20 267
Boulogne-sur-mer, Bibliothèque municipale, 29 159, 185 *n.* 45
Bruxelles, Bibliothèque Royale, 4797-99 (VDG 3163) 166
Bruxelles, Bibliothèque Royale, II 1061 (VDG 1232) 166
Bruxelles, Bibliothèque Royale, IV 459 243-244
Busto Arsizio, Biblioteca Capitolare, M. II. 3 269
- Cambridge, Trinity College, O. 5. 5 (1286) 167
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi, A. V. 128 267
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi, A. VI. 181 269
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottoboniani lat. 298
267, 299 *n.* 81
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4365 267, 269
n. 31
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5054 268
- Dijon, Bibliothèque municipale, 150 197 *n.* 57
Douai, Bibliothèque municipale, 296 160, 185 *n.* 45
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Aed. 133 267
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashb. 1196 161
Fossombrone, Archivio di Stato, Inv. 140 + 103 270
- Grenoble, Bibliothèque municipale, 452 (873) 267
- Hagion Oros, Karakallou, Γενικός Ἀλφαβητικός Κατάλογος 439-536
- Ivrea, Biblioteca Capitolare, 85 368
- Lille, Archives départementales du Nord, 1 H 1757 405-406
Lisboa, Biblioteca nacional, Alcobacenses CXXIX/160 268, 269 *n.* 31, 299
n. 81
Lisboa, Biblioteca nacional, Alcobacenses CXXVI/161 269, 299 *n.* 81
London, British Library, Add. 26762 163
London, British Library, Royal 6 A VIII 167

- London, British Library, Royal 6 B XIII 163
 Lyon, Bibliothèque municipale, 426 (352) 294 n. 76
 Lyon, Bibliothèque municipale, 478 (408) 294 n. 76
 Lyon, Bibliothèque municipale, 604 (521) 294 n. 76

 Madrid, Biblioteca de Palacio, II. 1869 267
 Messina, Biblioteca Universitaria, Fondo del SS. Salvatore, 29 244-247
 Messina, Biblioteca Universitaria, Fondo del SS. Salvatore, 30 244-247
 Milano, Biblioteca Ambrosiana, F. 33 sup. 267
 Mons, Bibliothèque centrale, 121/289 408
 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 11037 269

 Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II, VIII. AA. 19 267
 New Haven, Yale University, Beinecke Library, Marston 69 268, 299 n. 81
 New York, Pierpont Morgan Library, G. 33 156

 Orléans, Bibliothèque municipale, 284 345
 Oxford, Bodleian Library, Auct. T.II.3 246 n. 13
 Oxford, Bodleian Library, Bodl. 147 161
 Oxford, Bodleian Library, Bodl. 123 269
 Oxford, Bodleian Library, Can. Misc. 278 408
 Oxford, Bodleian Library, Can. Patr. lat. 24 269
 Oxford, Bodleian Library, Can. Patr. lat. 112 158
 Oxford, Jesus College, 43 162
 Oxford, Trinity College, 25 162

 Pamplona, Biblioteca de la Iglesia Catedral, 69 266
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1594 294 n. 76
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1629 294 n. 76
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1683 164
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1684 159
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1685 165
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2466 266
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3576 267, 266 n. 17, 277 n. 52
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3804 266 n. 17, 267, 272 n. 38, 277 n. 52, 299 n. 81
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3827 266 n. 17, 268
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12131 165
 Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 12217 186, 198 n. 61
 Paris, Bibliothèque nationale de France, nouv. acq. lat. 2389 169 n. 24

 Roma, Biblioteca Angelica 934 266, 269 n. 31
 Roma, Biblioteca Vallicelliana, C. 78 268, 269 n. 31
 Rouen, Bibliothèque municipale, 425 160

 Saint-Mihiel, Bibliothèque municipale, 28 157
 Sélestat, Bibliothèque municipale, 77 168

- Shrewsbury, Shrewsbury School, 13 *269*
Sigüenza, Archivo de la Catedral, 74 *267*
- Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, E. VI. 8 *268*
Toronto, University of Toronto, Bergendal collection, 84 *267*
Tours, Bibliothèque municipale, 488 *269*
Tours, Bibliothèque municipale, 504 *268*
Troyes, Bibliothèque municipale, 1363 *267*
Troyes, Bibliothèque municipale, 2045 *185 n. 45*
- Udine, Archivio di Stato, 73 *267*
Udine, Biblioteca Arcivescovile e Bartolino, 82 *267*
- Wisbech, Town Library, 3B *269*
- Zürich, Zentralbibliothek, C. 58 *340-349*

Conspectus materiae

J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, <i>La crítica intelectual pagana al monacato primitivo</i>	5-36
R. FRANCHI, <i>Il miracolo operato da Gesù in favore dei ciechi nelle riscritture poetiche</i>	37-66
W. EVENEPOEL, <i>The theme of concordia pax in the works of the poet Prudentius</i>	67-80
Jesús HERNÁNDEZ LOBATO, <i>Otredad, alterización y apropiación en el discurso cultural del primer Cristianismo : Ambrosio de Milán y la “reescritura” cristiana del Tanaque</i>	81-126
A. DUPONT, <i>Fides as Donum Dei in Augustine’s Sermones ad Populum : Sermo 168 and Gal. 5, 6 as Case Studies</i>	127-150
P.-M. HOMBERT, <i>Les Solutiones obiectionum arrianorum : une uvre authentique de Vigile de Tapse. Édition intégrale, traduction et commentaire</i>	151-242
J. NORET, <i>Un folio du « Grand commentaire d’Hésychius de Jérusalem sur les psaumes » conservé à Bruxelles</i>	243-248
N. ADKIN, <i>Unidentified echoes of the Bible and the Fathers in Raban Maur’s Commentary on Judith</i>	249-260
M. MARTIN, <i>The Italian Homiliary : An example pro omnibus bonis operibus produced according to the ‘new’ Carolingian homiletic genre and reform measures....</i>	261-338
C. WOLLIN, <i>Zwei metrische Liebesepisteln aus dem Kreis des Petrus Abaelardus</i>	339-378
St. VANDERPUTTEN, <i>Then I received the habit of holy religion : Memorializing the Monastic Profession at the Turn of the Twelfth Century</i>	379-406

Th. HAYE, <i>Die Martin-Gedichte des Jacob van Maerlant in der lateinischen Übertragung des Jan Bukelare</i>	407-438
St. ROYÉ, <i>The Γενικὸς Ἀλφαβητικὸς Κατάλογος: the handwritten catalogue of the collection of Byzantine manuscripts of Hiera Mone Karakallou (Mount Athos)</i> .	439-536
Index codicum	537-539